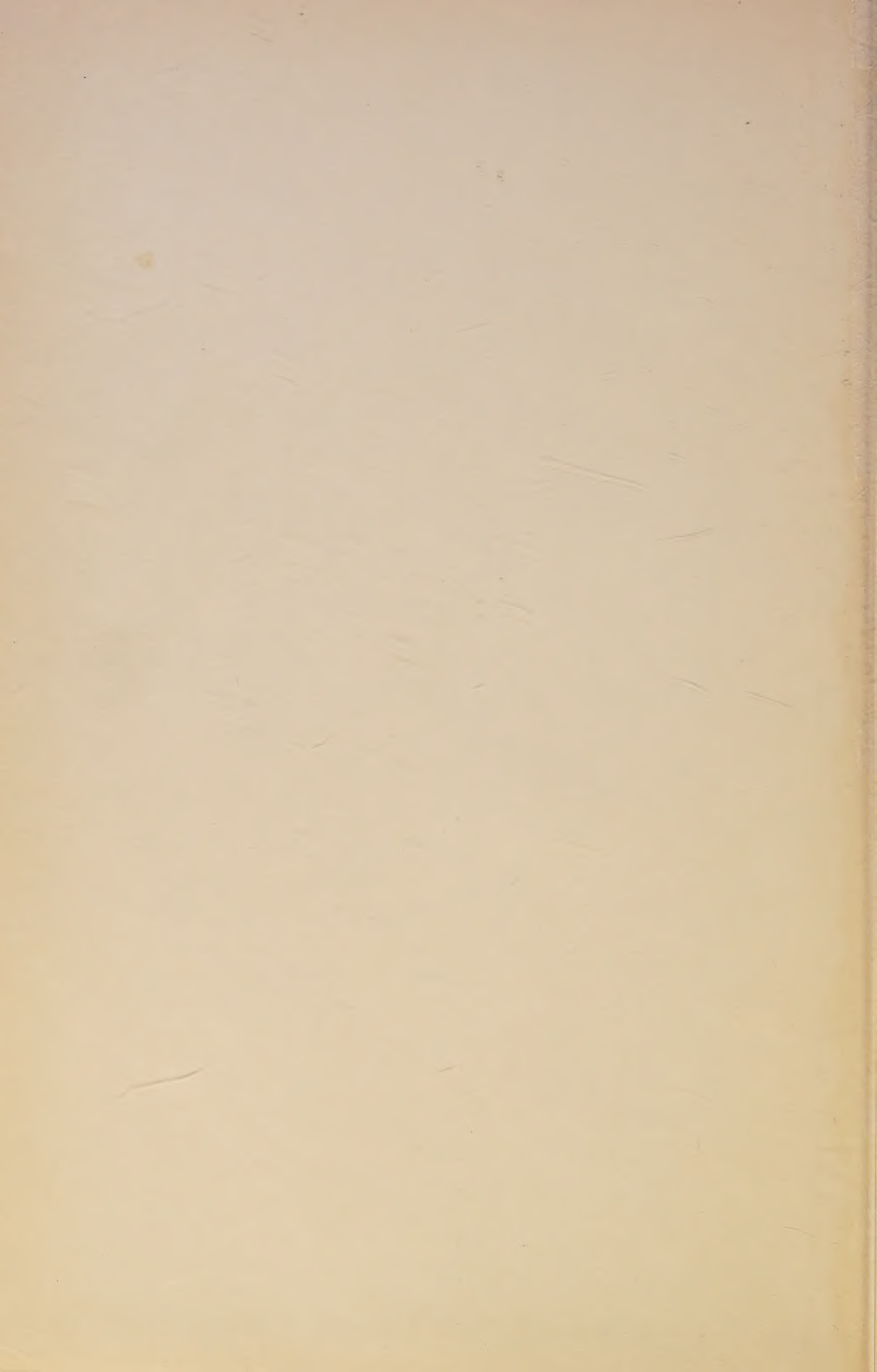








BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

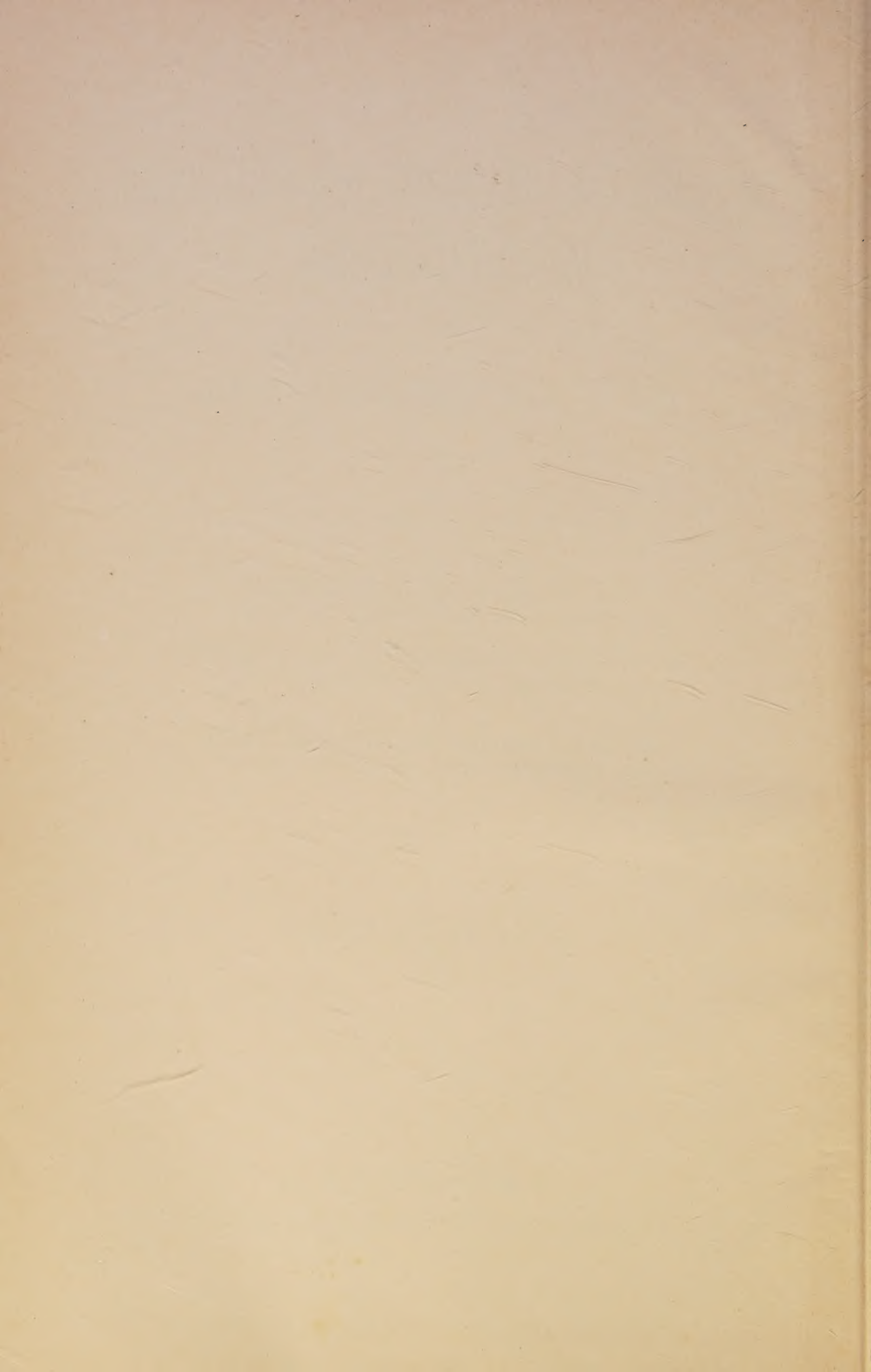
UND

Dr. MATTHIAS BAUMGARTNER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU.

SECHSTER BAND.

MÜNSTER 1909.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.



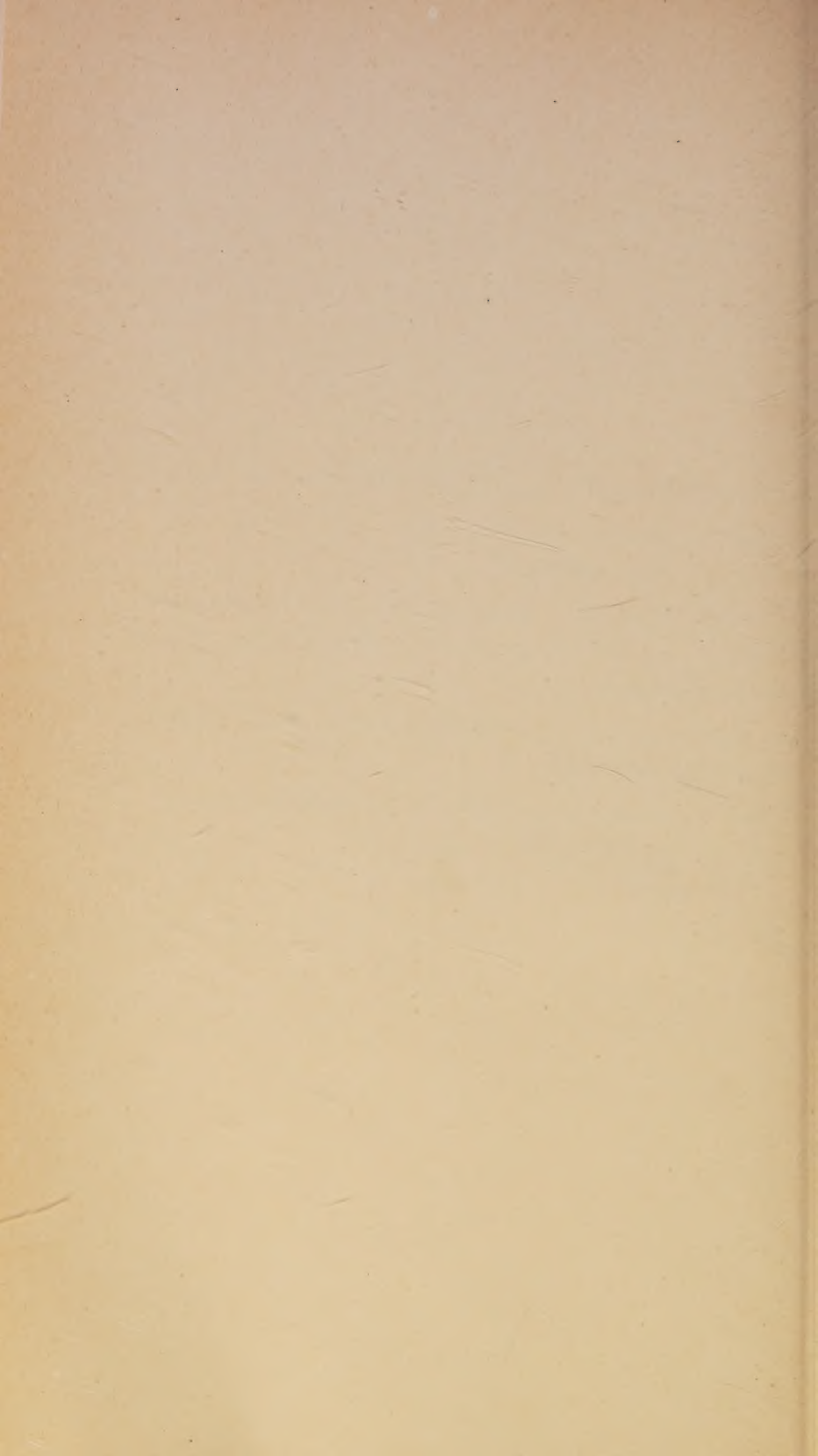
I. Dr. Heinr. Ostler: Die Psychologie des Hugo von St. Viktor.

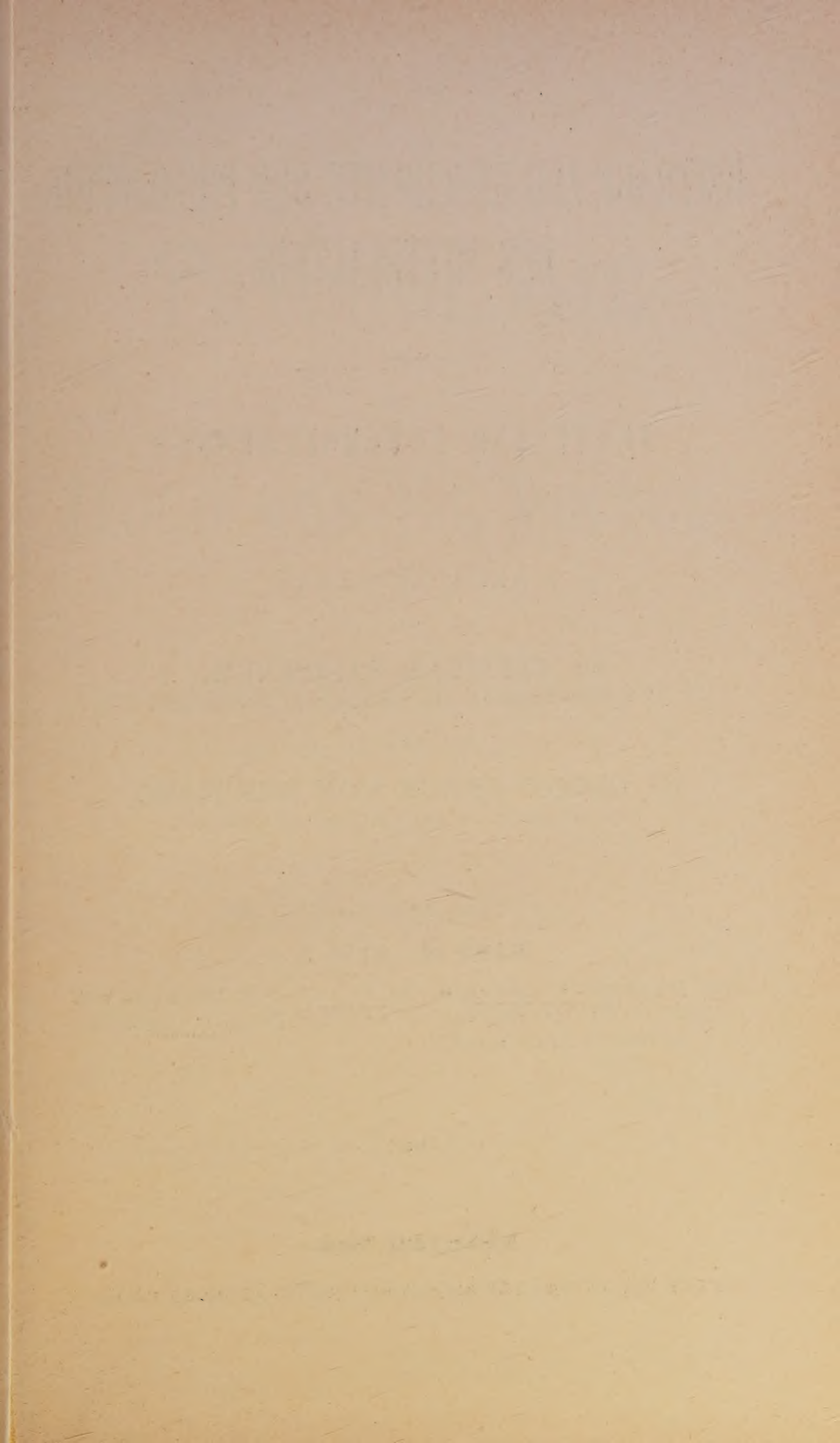
II. Dr. Lappe: Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften.

III. Dr. Georg Grunwald: Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Nach den Quellen dargestellt.

IV./V. Dr. Eduard Lutz: Die Psychologie Bonaventuras. Nach den Quellen dargestellt.

VI. P. Rousselot, docteur ès lettres: Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age.





BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

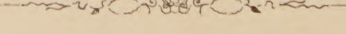
UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND VI. HEFT 1.

DR. HEINRICH OSTLER, DIE PSYCHOLOGIE DES HUGO VON ST. VIKTOR. EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER PSYCHOLOGIE IN DER FRÜHSCHOLASTIK.



MÜNSTER 1906.

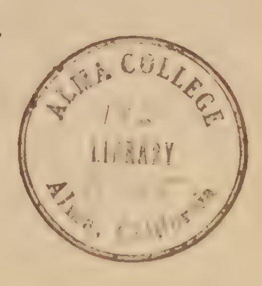
DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Die Psychologie des Hugo von St. Viktor.

Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik

von

Dr. Heinrich Ostler.



Münster 1906.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Gegenwärtige Arbeit über die Psychologie des Hugo von St. Viktor entstand auf Anregung Sr. Exzellenz des Herrn Universitätsprofessors und Reichsrats Dr. Georg Freiherrn von Hertling. Für diese Anregung, sowie für manche freundliche Weisung zur endgültigen Fassung der Arbeit sei hiemit gebührender Dank ausgesprochen. Ebenso fühlt sich der Verfasser zu aufrichtigem Danke verpflichtet den Herren Universitätsprofessoren Dr. Clemens Baeumker in Straßburg und Dr. Matthias Baumgartner in Breslau, ersterem für das gütige Entgegenkommen bei Drucklegung und Korrektur, letzterem für freundliche Übernahme der Mitkorrektur.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Wilhelm v. Champeaux, der bekannte Vertreter des extremen Realismus in der Universalienlehre, zog sich i. J. 1108 von seiner Lehrtätigkeit an der Pariser Domschule zurück und errichtete außerhalb der Stadt auf den Trümmern eines alten verfallenen Klosters, das dem hl. Viktor v. Marseille geweiht war, ein Chorherrenstift nach der Regel des hl. Augustin. Auf vielseitiges Drängen nahm er hier seine Lehrtätigkeit neuerdings auf und legte so den ersten Grundstein zur Schule von St. Viktor. Nach Wilhelms Erhebung zum Bischof von Chalons-sur-Marne (1113) folgte als Abt sein Schüler Gilduin, während ein anderer Schüler, der Prior Thomas, der Schule vorstand. Nach Thomas' Ermordung (1133) erlangte unter seinen Nachfolgern, „den beiden Viktorinern" Hugo (1133—1141) und Richard (1141—1173) die Schule von St. Viktor ihre höchste Blüte, um jedoch alsbald an Bedeutung zu verlieren und schon mit Beginn des 13. Jahrhunderts, wie es scheint, gänzlich zu erlöschen.[1])

Von dem ersten der beiden Viktoriner, mit dem sich vorliegender Versuch beschäftigen will, seien die wichtigsten Lebensdaten angegeben. — Hugo ward geboren im J. 1096 in Hartingham in Sachsen aus dem Geschlechte der Grafen von Blankenburg. Die erste Ausbildung genoß er im Kloster Hamersleben bei Halberstadt. Sein Onkel, Bischof Reinhard von Halberstadt, schickte ihn zur Vollendung der Studien nach Paris, wo er selbst unter Wilhelm von Champeaux den Wissenschaften obgelegen hatte. In Begleitung eines anderen Onkels, des Archidiakons Hugo, kam unser Hugo auf dem Umwege über Marseille an die Stätte seiner stillen

[1]) Vgl. Heimbucher, Art. „Victor, Saint" in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon 2. Aufl. XII, 913 ff. — Zur Gründungsgeschichte von St. Viktor vgl. Hugonin in der Einleitung z. Ausg. d. Werke Hugos v. St. Viktor in Mignes Patrologia Ser. Lat. tom. 175, pag. XIII sqq.

Wirksamkeit, zum Kloster St. Viktor in Paris. Als Lehrer schon an der Seite des Priors Thomas tätig (seit 1125), wurde er nach dessen Tode sein Nachfolger in der Leitung der Schule. Er starb am 11. Februar 1141 im Alter von 44 Jahren.[1])

Man hat sich gewöhnt, in Hugo vor allem den Mystiker zu sehen, womit natürlich über ihn das Verdikt gesprochen war, sobald mit dem Worte „Mystik“ der Begriff einer der Vernunft feindlichen Richtung verbunden wurde. So konnte gegen unseren Viktoriner der Vorwurf erhoben werden, er habe, trotz seines ursprünglichen Eifers für die Wissenschaft, an dieser schließlich Ekel bekommen[2]) und die Geltung jeder logischen Beweisführung geleugnet; sein Grundsatz sei gewesen: „Rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri.“ [3]) Zur Entkräftung dieser Anklage genügt es, den ganzen Satz herzustellen: „Nisi enim prius ad scientiam venerit, quae ratiocinatio veram teneat semitam disputandi, quae verisimilem, et nisi[4]) agnoverit, quae fida et quae possit esse suspecta, rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri.“ [5]) Es handelt sich also im Gegenteil um die Rechtfertigung einer eigenen Wissenschaft der logischen Beweisführung. Zudem ist die ganze beanstandete Stelle wörtlich von Boëthius herübergenommen, der sie in seiner Einleitung zum zweiten Porphyrius-Kommentar bringt.[6]) In Wahrheit ist Hugo

---

[1]) Hugonin l. c. pag. XL sqq. — A. Liebner: Hugo v. St. Viktor u. d. theolog. Richtungen s. Zeit (Leipzig 1832), S. 1 ff. — J. Kilgenstein: Die Gotteslehre d. Hugo v. St. Viktor (Würzburg 1898), S. 8 ff. — A. Mignon: Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor (Paris o. J.), I, 7 sqq. 35.

[2]) B. Hauréau: Histoire de la philosophie scolastique (Paris 1872), I, 424: „. . . Hugues de Saint-Victor a pris en dégoût la science elle-même . . . Hugues n'est, en réalité, qu'un mystique.“

[3]) L. c. I, 426. — Nach Hauréau hat wohl auch Überweg-Heinze: Grundriß d. Gesch. d. Philos. II. Bd. (9. Aufl. Berlin 1905), S. 223, Hugo diesen Satz zugeschrieben.

[4]) „et nisi“ ist einzufügen nach dem Text bei Boëthius.

[5]) Eruditio didascalica l. I. c. 12 (PL. 176, 749 C = Migne: Patrol. Ser. Lat. tom. 176, col. 749 C. Diese Abkürzungsweise wird forthin beibehalten). — Schon A. Bringmann Art. „Hugo v. St. Viktor“ in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VI [2], 394 weist auf die Verstümmelung des Textes hin.

[6]) PL. 176, 749 B—D = Boëthius: Comment. in Porphyr. a se translat. I (PL. 64, 72 C—73 B).

ein begeisterter Verehrer der echten Wissenschaft. „Ich wage zu behaupten," sagt er, „daß ich niemals etwas verachtet, was zu meiner Ausbildung dienen konnte, dagegen oft gar manches gelernt habe, was anderen eher als kindischer Plunder erschien." [1]) Mit Wohlgefallen erinnert er sich seines jugendlichen Wissensdurstes und bereut in keiner Weise sein eifriges Streben. [2]) An den Gelehrten stellt er hohe Anforderungen; er verlangt für den Philosophen die Kenntnis aller Wissenschaften: „Wenn eine fehlt, können die übrigen keinen Philosophen machen; es irren darum, die ohne Rücksicht auf den engen gegenseitigen Zusammenhang der Wissenschaften sich die eine und andere auswählen und so ein vollkommenes Wissen zu erreichen wähnen." [3]) Überhaupt darf beim Studium nichts überstürzt werden; [4]) wie in der Tugend führt auch in der Wissenschaft der Weg auf Stufen empor. [5])

Kein Wunder, wenn darum Hugo gelegentlich auch scharfe Kritik übt: „Viele haben das Streben, vor der Zeit weise zu erscheinen; daher dann der aufgeblasene Stolz, der zu heucheln beginnt, was er nicht ist, und sich dessen, was er wirklich ist, schämt . . . Solcher kenne ich viele, die, kaum in den Anfangsgründen unterrichtet, nur mehr die Beschäftigung mit den höchsten Problemen ihrer würdig halten. Schon dadurch allein meinen sie groß zu werden, daß sie die Schriften der großen Weisen gelesen oder ihr Wort gehört haben. ‚Wir haben sie gesehen,' sagen sie; ‚wir haben von ihren Werken gelesen; oft haben sie mit uns gesprochen; jene Größen, jene Berühmtheiten haben uns gekannt.' Wenn doch von mir niemand wüßte und ich alles wüßte!" [6]) Dem Scheinwissen und falschen Wissensdünkel gilt die Geringschätzung des bescheidenen Gelehrten, der sich der engen Schranken selbst des begabtesten Menschengeistes wohl bewußt wird. Mit Recht bemerkt Mignon: „Ohne Zweifel erhebt er (Hugo) die natürliche Vernunft nicht so weit, daß er für sie in der Gesamtheit der moralischen und metaphysischen Wahrheiten gegenüber der Offenbarung volle Unabhängigkeit be-

---

[1]) Erudit. didasc. VI, 3 (PL. 176, 799 C). — [2]) L. c. (799 C—800 C).
[3]) L. c. III, 5 (PL. 176, 769 C). — [4]) L. c. III, 14 (PL. 176, 774 B).
[5]) L. c. VI, 3 (PL. 176, 800 C). — [6]) L. c III, 14 (PL. 176, 773 CD).

anspruchte . . . Aber hier haben wir es nicht mit einer Hugo von St. Viktor eigentümlichen Ansicht zu tun; das ist eben die christliche Anschauung über die Wichtigkeit der Offenbarung für die Erkenntnis auch der natürlichen Wahrheiten . . . Hugo hat über diesen Gegenstand nichts gesagt, was nicht die Lehrer des 13. Jahrhunderts in ähnlichen Ausdrücken dargelegt hätten." [1])

Verdienterweise hat es Hugo nicht an Anerkennung gefehlt, weder bei seinen Zeitgenossen noch später. „Hugo war in den Kirchen, in den Klöstern, in den Schulen der angesehenste der neuen Theologen bis zum Auftreten des hl. Thomas". „Hugo ist ‚die Harfe Gottes', ‚das Werkzeug des hl. Geistes', der christliche Philosoph *κατ᾽ ἐξοχήν*, ein zweiter Augustin." [2]) Thomas von Aquino nennt ihn mit großer Achtung, [3]) und Bonaventura ehrt in Hugo zu gleichen Teilen den gelehrten Theologen, wie den Moralisten und Mystiker. [4]) Und auch die neuere Zeit hat mit dem Lobe des Viktoriners wahrlich nicht gekargt. [5]) So können wir uns füglich der Pflicht entschlagen, unseren Autor in seinem liebenswürdigen, harmonischen Charakter näher zu schildern.

---

[1]) Mignon: Les origines etc. I, 67.

[2]) B. Hauréau: Les œuvres de Hugues de Saint-Victor (Paris 1886).

[3]) S. theol. II—II q. 5. a. 1. ad 1: „Quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint et robur auctoritatis habeant, tamen" etc.

[4]) Sein Urteil vgl. Mignon l. c. II, 343 sq. — Andere ehrende Zeugnisse vgl. Hugonin in der gen. Einleit. (PL. 175, XLIX sq. CLXIII sqq.).

[5]) Vgl. Liebner: Hugo v. St. Viktor u. d. theol. Richt. s. Zeit (Leipzig 1832), S. 29 ff. 36 ff. — A. Stöckl: Gesch. d. Philos. d. Mittelalters Bd. I (Mainz 1864), S. 304 f. 355. — Derselbe: Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. (Mainz 1888) I, 408. Neben dem begeisterten Urteil Stöckls über Hugos Stil ist auch die Bemerkung berechtigt: „Die geistreiche Sprache bietet eine Fülle von Ideen; jedoch vermißt man vielfach Schärfe und Bestimmtheit, besonders in den Definitionen und in der Beweisführung; häufig ist eine gewisse Breite und Weitschweifigkeit bei ihm fühlbar. Deshalb machen Hugos Schriften oft mehr den Eindruck eines Entwurfes als eines fertigen Ganzen" (Bringmann l. c. in Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VI ², 395). — Joh. Hettwer: De fidei et scientiae discrimine et consortio iuxta mentem Hugonis a Sancto Victore (Vratislaviae 1875), pag. 6 sqq. — Mignon: Les origines etc. I, 3 sqq. u. passim. — J. E. Erdmann: Grundriß d. Gesch. d. Philos. (4. Aufl. Berlin 1896), I, 304. — J. Kilgenstein: D. Gotteslehre d. Hugo v. St. Viktor, S. 15 ff.

Die vorliegende Abhandlung hat nicht die Darstellung des ganzen Hugonischen Lehrsystems zum Ziele; nur ein Teil desselben soll herausgegriffen werden: die Psychologie. Die Wichtigkeit der Kenntnis der Seele ist ja auch, wie bei einem Mystiker erklärlich, von Hugo selbst besonders betont worden: „Die Weisheit erleuchtet den Menschen, daß er sich selbst erkenne . . . Durch die Weisheit erleuchtet schaut der unsterbliche Geist zurück auf seinen Ursprung und erkennt, wie unwürdig es für ihn ist, außer sich etwas zu suchen, da ihm doch genügen könnte, was er selbst ist." Denn die Seele ist alles und aus allem zusammengesetzt, wie die Alten sagten. „Und darin besteht die Würde unserer Natur, die alle in gleicher Weise von Natur aus haben, aber nicht alle in gleicher Weise kennen. Denn durch die sinnlichen Leidenschaften betört und durch die Formen der Außenwelt sich selbst entrückt, hat der Geist vergessen, was er war, und weil er sich nicht erinnert, daß er etwas anderes gewesen, wähnt er, es gebe nichts, als was sichtbar ist. Die Wissenschaft nun greift hier heilend ein, daß wir die eigene Natur erkennen und lernen, nicht außen zu suchen, was wir in uns selbst finden können." [1]) Die Wissenschaft von der Seele bildet Norm und Grundlage für die rechte Erkenntnis und Wertung aller Dinge, [2]) sie führt unmittelbar zur Erkenntnis des höchsten Gottesgeistes. [3]) Der Mystiker und mit ihm der Ethiker haben also das größte Interesse an der Psychologie. Doch wäre es ein Mißverständnis, zu meinen, Hugo ziehe bloß einzelne Stücke der Psychologie heran, wie sie sich eben dem Zwecke der Erbauung am besten fügten. Vielmehr dürfen wir betonen, daß bei Hugo die entschiedene Tendenz sich geltend macht, der Mystik und Askese eine wissenschaftliche Grundlage zu geben. So dürfen wir hoffen, eine ansehnliche Summe psychologischer Wahrheiten zwar nicht ohne Lücken, aber auch nicht ohne Zusammenhang, aus Hugos Schriften gewinnen zu können.

[1]) Erudit. didasc. I, 2 (PL. 176, 741 sq.).

[2]) De arrha animae (PL. 176, 954 C). — Homil. in Eccles. X. (PL. 175, 173 D). Cfr. l. c. I. II. (PL. 175, 120 D—121 A. 142 AB).

[3]) Erudit. didasc. VII, 17 (PL. 176, 824 sq.).

Von Arbeiten aus neuerer Zeit, die sich mit unserem Gegenstand beschäftigen, sei in erster Linie genannt Karl Werner: „Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alkuin bis Albertus Magnus.“ [1]) H. Siebeck in seiner „Geschichte der Psychologie“ stützt sich zumeist auf De anima lib. II. [2]) Die Schrift ist aber unecht; das 2. Buch führt sonst den Titel ‚De spiritu et anima‘ und wird jetzt gewöhnlich dem Alcher von Clairvaux zugeschrieben. [3]) Freilich hat Alcher neben anderen auch Hugo zur Vorlage genommen. — Mignon in seinem bereits zitierten Werk „Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor“ geht auch auf Hugos Psychologie ausführlicher ein; [4]) die Verwertung des zerstreuten Materials ist jedoch zu mangelhaft. [5]) Die beste Darstellung Hugonischen Denkens gibt immer noch A. Stöckl in der „Geschichte der Philosophie des Mittelalters“. [6])

Quellen für die Kenntnis der Psychologie Hugos sind natürlich dessen Schriften. Solcher, die seinen Namen tragen, sind übergenug. Allein, wie Hauréau mit Übertreibung sagt, „die Zahl der heutzutage bestrittenen ist so groß, daß man geneigt sein möchte, sie samt und sonders für zweifelhaft zu halten, und kaum mehr wagen könnte, in irgend einem Punkte sich auf die Autorität dieses Lehrers zu berufen.“ [7]) Hauréau selbst hat sich

---

[1]) Denkschrift. d. kais. Akad. d. Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. (Wien 1876), Bd. 25, S. 69. 101 ff.

[2]) H. Siebeck: Gesch. d. Psychologie I, 2 (Gotha 1884), S. 415 ff.

[3]) B. Hauréau: Hugues de St. Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres (Paris 1859), pag. 66 sqq. — Derselbe: Les œuvres de Hugues de St. Victor (Paris 1886. Bildet die zweite Auflage des vorhergegang. Werkes), pag. 180 sqq. — Stöckl: Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, 389 f. — K. Werner l. c. S. 109 ff. — Erdmann: Grundr. d. Gesch. d. Philos. I [4], 322. — M. de Wulf: Histoire de la philosophie médiévale (Louvain 1900), pag. 160.

[4]) Mignon l. c. I, 101 sqq.

[5]) Zu hart scheint das Urteil l. c. I, 144: „C'est en vain, qu'on y chercherait une ontologie . . . Sur l'âme, son unité, sa spiritualité, son immortalité, son rapport avec le corps, sur ses facultés enfin, combien de problèmes posés qui ne sont pas résolus, combien de solutions indiquées qui manquent de preuves définitives!“ Jedenfalls ist mehr zu finden, als Mignon gefunden hat. Entsprechender über die Metaphysik jener Zeit urteilt M. Baumgartner: Die Philosophie des Alanus de Insulis (Münster 1896. — Baeumker und v. Hertling: Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, 4), S. 39.

[6]) I, 304 ff.

[7]) B. Hauréau: Les œuvres etc. (Paris 1886), pag. VII.

der Aufgabe unterzogen, diese Unsicherheit zu beseitigen, so namentlich 1859 in einer eigenen Schrift „Nouvel examen de l'édition de Hugues de Saint-Victor", die umgearbeitet 1886 abermals erschien unter dem Titel „Les œuvres de Hugues de Saint-Victor". Auf diese Untersuchungen müssen wir bezüglich der Echtheit der Werke Hugos verweisen. In folgendem führen wir nur kurz diejenigen Werke auf, die für Hugos Psychologie besonders wichtig sind. [1])

1. „De sacramentis christianae fidei" gibt sich schon durch seinen Umfang [2]) als Hugos Hauptwerk zu erkennen. Den Inhalt bildet die gesamte christliche Glaubenslehre, weshalb es Hugo selbst als ‚brevem quandam summam omnium' bezeichnet; [3]) manches aus den früheren Schriften sei darin aufgenommen, teilweise überarbeitet; etwaige sachliche Differenzen sollen nach diesem letzten Werke korrigiert werden. [4]) Die psychologisch wichtigsten Abschnitte sind: Lib. I. p. V. (Engellehre); p. VI. u. VII. (Der Mensch vor und nach dem Sündenfalle), welche die Psychologie am meisten im Zusammenhang bieten.

2. Ähnlichen Inhalts, aber weitaus nicht so umfangreich und selbständig ist die „Summa Sententiarum", [5]) die viel früher abgefaßt ist.

---

[1]) Über Gesamtausgaben der Werke Hugos v. St. Viktor v. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VI [2], 397 f. — Mignon l. c. I, 26 sqq. — Die letzte Ausgabe in Mignes Patrol. Ser. Lat. tom. 175—177, nach der hier zitiert wird, ist ein Abdruck der Ausgabe von Rouen 1648.

[2]) PL. 176, 173—618. — Zitiert wird forthin beispielsw. Sacr. 1, X, 2 = De sacram. christ. fidei lib. I. pars X. caput 2.

[3]) Prologus (PL. 176, 183).

[4]) Praefatiuncula (PL. 176, 173).

[5]) PL. 176, 41—174. — Wir zitieren: Sent.

Eine Kontroverse über die Echtheit der Sentenzen wurde durch Denifle angeregt in Denifle-Ehrle: Archiv f. Lit. u. Kirchen-Gesch. d. Mittelalt. (1887) III, 634 ff. Der tractatus VII. De matrimonio scheidet hiebei aus, da er sicher Walter von Mortagne zum Verfasser hat. Gegen die übrigen 6 Traktate, die Hauréau: Les œuvres etc. (1886) pag. 70 sqq. namentlich unter Hinweis auf die weitgehende Übereinstimmung mit Sacr. als echt erklärte, glaubte Denifle ein positives Zeugnis gefunden zu haben in der Einleitung zu den Sentenzen des Robert von Melun; dieser Autor erklärt nämlich, er wolle aus den Sentenzenbüchern zweier Männer, die manchmal scheinbar voneinander abweichen, ein großes Sentenzenwerk schaffen. Die zwei Sentenziarier werden bezeichnet als „duo praecipui, qui tam de Sacramentis fidei quam de ipsa fide

3. „Eruditionis didascalicae libri VII", [1]) eine Enzyklopädie der Wissenschaften, der profanen (I—III) wie der heiligen (IV—VI), die ganz als Schriftstudium gefaßt werden. L. VII. gehört eigent-

ac caritate ratione inquirenda ad (? wohl: ac) reddenda omnibus, qui post illos sacrae scripturae expositores extiterunt, omnibus omnium iudicio praepollent". Nun hat Robert zweifellos Hugos Sacr. benützt, und Denifle vermutet unter dem zweiten Werke die unter dem Namen des Viktoriners gehenden Sentenzen, deren Incipit lautet: „De fide et spe, quae in nobis est, omni poscenti rationem reddere." Da aber Robert „von zwei verschiedenen Autoren zweier Traktate" spreche, würden unsere Sentenzen nicht Hugo angehören können. — Allein zugegeben, daß es sich um unsere Sent. handelt, der Text zwingt nicht, „zwei verschiedene Autoren zweier Traktate" in dem Sinne anzunehmen, daß je ein Autor einen Traktat verfaßt habe; vielmehr ist der erste Sinn, daß jeder der beiden Autoren über beides (tam de sacramentis fidei quam de ipsa fide) geschrieben habe; sofern nun in der Inhaltsangabe zugleich eine Titelangabe gesehen werden darf, kann man wenigstens keine Schwierigkeit mehr erblicken gegen die Autorschaft eines einzigen für beide Titel-Werke. — Denifle ist auch mit seinem Zweifel nicht durchgedrungen. A. M. Gietl: Die Sentenzen Rolands (Freiburg i. B. 1891), S. XXXIV ff., tritt für Hugo ein, wenn er auch voraussetzt, das zweite Titelwerk gehöre nicht Hugo an (l. c. S. XXXIX Note 2). — Durch die Güte des Herrn A. M. Gietl, dem hiefür ausdrücklich gedankt sei, wurde Verf. auf ein durchschlagendes positives Zeugnis für die Echtheit der Sent. aufmerksam gemacht. Bereits 1886 hat Paul Fournier auf einen bisher unbekannten anonymen „Liber de vera philosophia", ungefähr aus d. J. 1190, hingewiesen (P. Fournier: „Un adversaire inconnu de St. Bernard et de Pierre Lombard" in Bibliothèque de l'école des chartes Bd. 47 pag. 399), in welchem unter anderen auch Hugo von St. Viktor, freilich ohne Namensnennung, angegriffen wird: „Fuit vero alius multa bona conscribendo faciens, qui scripsit inter cetera hec sequentia verba" (l. c. pag. 410) — es folgt eine Reihe von 16 Thesen, die aus der Sent. ausgehoben sind (vollständig aufgeführt in einer zweiten Abhandlung Fourniers: „Une preuve de l'authenticité de la Somme attribuée à Hugues de St. Victor" in Annales de l'université de Grenoble. Jhrg. 1898. Bd. 10, pag 178 sqq.); dann fährt der Kritiker fort: „Iste vero postquam ista et multa alia in hunc modum scripsit, aliud quoque magnum volumen scribendo composuit, quod sententie eius dicitur et liber eius de sacramentis intitulatur, in cuius prologo se confitetur multa scripsisse, que postulat lectorem secundum sententiam huius voluminis corrigere, in quo nichil horum scripsit" (L. c. pag. 411 sq.). Es ist kein Zweifel, daß hiemit Hugos Sacr. gemeint ist (cfr. Praefat. PL. 176, 173), also kannte jener Anonymus auch die Sent. als ein Werk Hugos. — Über einen zweiten Beweis für die Echtheit der Sent. vgl. P. Fournier: Une preuve etc. l. c. pag. 173 sq. Auch Fournier sucht den m. E. nicht notwendigen Ausweg, das von Robert von Melun genannte zweite Titelwerk sei nicht identisch mit den Sent. (Une preuve etc. l. c. pag. 177). — Auf Mignons Sondermeinung, Hugo habe Sent. erst nach Sacr. geschrieben (Les origines etc. I, 174. 181), brauchen wir nach obigem nicht mehr eigens einzugehen. — [1]) Zitiert: Did.

lich nicht zur Did.[1]), ist aber sicher echt und eines der besten und schönsten Opuskeln des Viktoriners.

4. „In Salomonis Ecclesiasten Homiliae XIX“[2]) bilden einen Kommentar zu Ecclesiastes I, 1—IV, 8.

5. „Commentariorum in Hierarchiam caelestem St. Dionysii Areopagitae libri X“ unter Zugrundelegung der Übersetzung Eriugenas.[3])

[1]) Hauréau: Les œuvres etc. (1886), pag. 98 sq. Indessen erscheint VI, 13 (Kap. 14 u. 15 stehen außer dem Zusammenhang) als ein Hinweis auf lib. VII, so daß dessen Anfügung nicht rein willkürlich sein dürfte.

[2]) Zit.: Hom.

[3]) Zit.: Hier. — Daß Hugo auch Eriugenas Kommentar vorgelegen, daran erinnert uns sogleich der erste Satz: „Primus liber Dionysii theologi Areopagitae, qui de caelesti hierarchia, i. e. caelesti principatu inscribitur, quindecim capitulis contextus est“ (PL. 175, 935 C), der fast wörtlich mit dem ersten Satz bei Eriugena übereinstimmt (PL. 122, 125 sq.). Man würde aber irren, wollte man glauben, auch die sachliche Übereinstimmung in der weiteren Durchführung nach dem Anfang bemessen zu dürfen. Vielmehr scheint für Hugo die Exegese Eriugenas geradezu Anlaß gewesen zu sein, seinen Gegensatz gegen den des Pantheismus zum mindesten verdächtigen Eriugena, wenn auch nicht in ausdrücklicher Polemik, hervorzuheben. Auch sonst bestrebt sich ja Hugo, den Pantheismus abzuweisen und seine Lehren dagegen scharf abzugrenzen; z. B. Sacr. 1, II, 3; IV, 26; VII, 30; X, 5; 2. I, 13. — Did. VII, 19 (PL. 176, 207; 246 AB; 300 AB; 334 BC; 413 C; 414 B—416 A; 828 BC). Eine vergleichende Gegenüberstellung der ersten Glieder der beiderseitigen Kommentare wird den Unterschied sofort zeigen: Zum Titel des 1. Kapitels: „Quod divina illuminatio . . . varie proveniens manet simpla . . . et unificat illuminata“ — betont Eriugena die geheimnisvolle Einigung der Geschöpfe mit dem göttlichen Lichte — „incomprehensibili adunatione uniuntur“ (PL. 122, 127 AB). Hugo erklärt das Licht als die Gnade, welche den Menschen Gott ähnlich macht, und auf diese Ähnlichkeit reduziert er die Einigung — „ut unum sint in illo, qui unam trahunt similitudinem ex illo“ — „multa in una similitudine et imitatione uniuntur“ (PL. 175, 935 C—936 A). — Weiter: „Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum (Jac. I).“ Beide Kommentatoren beziehen den doppelten Ausdruck „Gabe, Geschenk“ auf die doppelte Ausstattung, zuerst in der Erschaffung der Natur, dann in der Erhöhung derselben durch die Gnade (PL. 122, 127 BC; 175, 936 B). Eriugena zieht nun die ganze Schöpfung, überhaupt die ganze Seins-Welt herein. Das „sehr gut“ der Gabe erklärt er mit Verweis auf das Schriftwort: „Gott sah, daß es sehr gut war“; die Vervollkommnung der Geschöpfe besteht ihm darin, daß alle, wie sie von Gott ausgegangen sind, so auch wieder zu Gott zurückkehren, die vernünftigen direkt, die unvernünftigen indirekt, insofern von den Vernunftwesen deren Abhängigkeit von Gott erkannt wird. Den „Vater der Lichter“ deutet er auf die erste Person in der Gottheit, und das, dessen Vater sie ist, ist Licht, angefangen von den trinitarischen Hervorgängen bis herab zum leblosen Steine; auch dieser ist Licht, denn er erleuchtet den Menschen, indem er ihn daran denken läßt, wie auch der Stein

6. „De unione corporis et spiritus“,[1]) klein an Umfang, aber sehr wichtig für die Psychologie.

---

seinen letzten Grund in Gott hat (PL. 122, 127 C 130 A). Hugo dagegen will „die beste Gabe“ ausschließlich auf die vernünftige Natur bezogen wissen; denn auch „das vollkommene Geschenk“ lasse sich nicht auf die vernunftlosen Wesen anwenden, da sie ja nach ihrer Erschaffung keiner weiteren Erhöhung mehr fähig seien; überhaupt sei nur die vernünftige Kreatur nach Gottes Ebenbild gemacht. Wie nach unten die vernunftlosen Wesen, so werden nach oben die göttlichen Personen von dem Einigungsprozeß durch die Gnade ausgeschlossen; diese Einigung selbst wird wiederum nur eine solche in gewissem Sinne, ihr Resultat eine Einheit der Ähnlichkeit genannt (PL. 175, 936 B—937 B). — „Sed et omnis Patre moto manifestationis luminum processio . . . iterum ut unifica virtus restituens nos replet ac convertit ad congregantis unitatem et deificam simplicitatem.“ Eriugena hebt abermals durch eine Häufung von Ausdrücken die Einigung hervor: „et in se unificat diversa et deificat sibi conformia et simplificat veluti in infinitam numerositatem multiplicata“, während Hugo ebenso konsequent auf das Uneigentliche dieser Einigung und Vereinfachung hinweist und nicht mehr als bloße Ähnlichkeit zugibt. Nicht weniger deutlich ist der Gegensatz bei „Patre moto“ ersichtlich. Eriugena redet von „ineffabilis paternus motus“, den er im geheimnisvollen Dunkel läßt: „superessentialiter super loca et tempora movetur a seipso“, „ipse est motus et status, motus stabilis et status mobilis“; auf die Bewegung deutet er den Namen ‚pater‘ = ‚*πάντα τηρῶν*‘ i. e. omnia servans, und den Namen *Θεός* von *θέω* ableitend, sagt er von Gott: „currit per omnia implens et substantificans omnia.“ Auch das trinitarische Leben gehört der allumfassenden Bewegung an (PL. 122, 130 A—131 A). Hugo kommentiert: „Die Bewegung des Vaters ist seine väterliche Liebe und Güte, die allein ihn bewegt, sein Licht über uns auszugießen. Movetur non conturbatione sui, sed miseratione nostri; movetur non se concutiens, sed nos colligens, non se evacuans, sed nos replens; movetur ergo, ut ad nos veniat, et non movetur, ut a se recedat; movetur, ut nobis esse incipiat, quod non erat, et non movetur, ut sibi desinat esse, quod erat.“ Auch auf unser schwankendes, in Bewegung befindliches Gotteserkennen kann nach Hugo „die Bewegung des Vaters“ bezogen werden (PL. 175, 937 C—938 D).

Diese Proben dürften genügen, um die Abhängigkeit Hugos von Eriugena und seine durchaus gegensätzliche Richtung zu illustrieren. Überhaupt wird sich schwerlich ein Punkt in Hugos Lehre aufzeigen lassen, der zu einem Rekurs auf Eriugena zwänge. A. Liebner: Hugo v. St. Viktor etc. sieht sich denn auch zu dem Geständnis gezwungen: „Daher ist auch, was er (Hugo) aus ihm (Eriugena) hat, nur abgerissenes Glied, und meist in eine etwas niedrigere Sphäre heruntergedeutet. Vielleicht nahm er auch nur das, was ihm schon aus Augustin, Dionysius Areopagita und Boëthius befreundet war. Hugo konnte dem Eriugena, der übrigens auch weniger innig war, nie ganz trauen. Im Kommentar zum Dionysius streift er, wie zu erwarten, noch am meisten an sein System“ (?) (l. c. S. 72). Aber an anderem Orte (l. c. S. 324 f.) sah sich Liebner selbst genötigt, Hugos Gegensatz zum „System“ anzuerkennen; so bleiben nur „abgerissene Glieder“, für die zudem Augustin und Boëthius mit gleichem Recht in Anspruch genommen werden können. — [1]) Zit.: Un.

7. „Explanatio in canticum Beatae Mariae“, [1]) interessant wegen der eingeflochtenen Kontroversen über die Einheit der Seele und den sog. Optimismus. [2]) Dies sind die für die Psychologie Hugos bedeutungsvollsten Schriften; andere werden uns im Laufe der Darstellung gelegentlich begegnen. [3])

---

[1]) Zit.: Magnif.

[2]) Die Polemik gegen den Optimismus hat Hugo wörtlich in sein Hauptwerk hinübergenommen (Magnif.; PL. 175, 425 A—427 A = Sacr. 1, II, 22; PL. 176, 214 B—216 A).

[3]) Zwei noch ungedruckte Schriften hat Hauréau 1859 im Anhang zu seinem ‚Nouvel examen‘ ediert, nämlich die „Epitome in philosophiam“, eine sorgfältigere, in Dialogform gefaßte Überarbeitung des ersten Teiles der Did., und „De contemplatione et eius specibus“. — Die Münchener Hof- und Staats-Bibliothek besitzt einen Traktat zum Hohen Liede in Cod. lat. n. 26818 fol. 203 sqq. (saec. XV). Daß Hugo das Hohe Lied kommentiert hat, scheint sicher (Hauréau: Les œuvres etc. 1886. pag. 16 sq.); allein das von Hauréau gegebene Incipit stimmt nicht mit dem unserer Handschrift, die überhaupt mehr eine weitschweifige Paraphrase zu einigen Versen, besonders des zweiten Kapitels, bildet, die von der Kirche auf die allerseligste Jungfrau angewendet werden. Unser Incipit lautet: „Accipe, carissime frater, munusculum sponsionis mee et in eo, quamquam preterquam decet, deinveneris tamen pauca, qui me coëgisti, illud eulogium, quod in laudem matris virginis de cantico canticorum sumptum canit ecclesia, compendiosa tibi exposicione reserari; flagitasti illa vel maxime, ut tu ipse mihi confessus es, causa adductus, quod monasterium tuum in honorem eiusdem virginis consecratum est. Et idcirco omnino decens sit eos, qui spirituali titulo illius insignes sunt singuli, quoque devocione carissimos invenire.“ Das Explicit fol. 210 ist: „. . . ibi vox turturis audita est in terra nostra; surge, propera, amica mea, veni de libano, dein coronaberis.“ Das Ganze steht zwischen Hugos Magnificat-Kommentar und jenem zu den Trauerliedern des Jeremias. An der Echtheit zu zweifeln, liegt kein Grund vor.

Unecht dagegen dürfte ein Kommentar zur mystischen Theologie des Pseudo-Areopagiten sein (cfr. Hauréau: Les œuvres etc. pag. 56 sq.): Cod. lat. Monac. n. 18210 (saec. XV), fol. 94—102. Der Titel: „In nomine Domini incipit commentum domni magistri Hugonis de St. Victore super translacionem Iohannis Scoti in misticam theologiam St Dyonisii episcopi ad Tymotheum cum textu interlineariter glossato.“ Nach mehreren Stichproben zu urteilen scheint es sich großenteils um eine einfache Übersetzung des einschlägigen Kommentars von Maximus Confessor zu handeln. Auch findet sich im Kontext eine Verweisung (fol. 97r col. 1) auf vorausgehende Kommentare des Vercellensis (Thomas von Vercelli, gest. 1226) und des Linconiensis (Robert Grosseteste, gest. 1253), wodurch der Gedanke an eine spätere Kompilation nahe gelegt wird.

Noch ein weiteres Werckchen findet sich in der Münchener Staats-Bibliothek unter dem Namen Hugos, nämlich ein „Compendium philosophiae“, in 6 Bücher eingeteilt, in Cod. lat. n. 23529 (saec. XIV. 12 fol. Die Handschr. enthält

Unserer Arbeit legen wir das Schema zu grunde: Dasein, Wesen und Eigenschaften der Seele   ihr Ursprung   Verhältnis von Seele und Leib — die Seelenvermögen: Verhältnis zur

---

sonst nichts) und Cod. lat. n. 18215 (saec. XV), fol. 161—191; letzteres Exemplar dürfte direkte Abschrift von dem ersten sein; beide stammen aus Tegernsee, beide stimmen vollkommen überein, auch in Fehlern, wie einmal fons statt sonus, Iohicius statt Iohannicius (während an anderer Stelle beide Codd. den Namen richtig geben). Das Incipit: „Potissimum universorum expetendorum est sapiencia, per quam acquiritur perfectorum omnium bonorum forma.“ Das Explicit: „Ut animus lectoris alacrius ad cetera discenda accedat, huius sexte particule longitudinem terminemus.“ Die ältere Handschrift gibt am Schlusse die Genesis des Autornamens: „Explicit compendium philosophie compositum per Hugonem priorem Parisiensis monasterii sancti Victoris, ut creditur a monachis monasterii siti in districtu civitatis Mutine in villa Notantula, ubi est idem liber de multum antiqua littera.“ Ohne Zweifel hat das 1. Buch nahe Beziehungen zu Hugos Didascalica. Eine bemerkenswerte Differenz ist jedoch zu statuieren in der Frage nach dem Umfange der Philosophie. Während Hugo die mechanischen Künste (Did. I, 5. 9; PL. 176, 745 A. 747 C) zwar nicht nach ihrer praktischen Ausübung („administratio“), wohl aber nach ihrer „ratio“ zur Philosophie rechnet und mit Berufung auf Boëthius (Comment. in Porphyr. a se transl. I. — PL. 64, 74 C—75 A) die Grammatik zugleich als Teil und als Organ der Philosophie gelten läßt (Did. II, 29; PL. 176, 763 BC — Boëthius sagt dies von der Logik), welche Ansicht später in der „Epitome ad philosophiam“ ausdrücklich verteidigt wird (Hauréau: Hugues de St. Victor etc. 1859. pag. 171 sq.), stellt das Kompendium dies als Anschauung „Gewisser“ hin und läßt Grammatik, Logik und Rhetorik nur als Anhang und Organ („Hec tres appendices et instrumenta philosophie sunt“), nicht als Bestandteil der Philosophie gelten. Mithin kann Hugo nicht der Autor des 1. Buches, und weil das Ganze fest ineinander gefügt ist, auch nicht des Kompendiums überhaupt sein. — Der größte Teil des Komp. nun ist der Naturlehre gewidmet, und eine Umschau unter den Naturphilosophen des 12. Jahrhunderts ergab, daß wir in unserer Handschrift eine, wie es scheint, bisher unbekannte Redaktion der „Philosophia“ des Wilhelm von Conches vor uns haben (Über die Schriften Wilhelms vgl. Überweg-Heinze: Grundriß etc. II[9], 213. — Cl. Baeumker: Art. „Wilh. von Conches“ in Wetzer u. Weltes Kirchenlex. XII,[2] 1600. — C. Prantl: Gesch. d. Logik im Abendlande. Bd. II (2. Auflage. Leipzig 1885) S. 127, Note 94, wo über die Besonderheiten des Baseler Druckes). Eine ins einzelne gehende Vergleichung wurde allerdings nicht durchgeführt. Allein nach verschiedenen Stichproben und den Inhaltsangaben der Kapitel ist die Identität durchaus nahegelegt. Dazu kommt: Der Autor verweist auf seine Glossen zu Boëthius und Plato, die beide Wilhelm von Conches kommentiert hat; es finden sich so persönliche Stellen wie: „Si quis tamen est, cui ariditas nostri sermonis displicet, si nostri animi occupaciones cognoverit“ etc. mit geringen Textvarianten im Kompendium und in Wilhelms „Philosophia“ (PL. 172, 57 BC); wörtliche Übereinstimmung bieten die letzten Kapitel, die die Psychologie geben; auch die von Wilhelm von St. Thierry an Wilhelm von Conches beanstandeten

Seele selbst — Einteilung der Seelenvermögen — die Seelenvermögen im einzelnen. Rechtfertigung und weitere Gliederung der Disposition bleibt der Ausführung überlassen.

Lehren über die Erschaffung des ersten Menschen und der Eva (De erroribus Guillelmi de Conchis ad St. Bernardum — PL 180, 340) enthält wörtlich unser Kompendium. — Differenzen zwischen dem Kompendium und der bekannten Rezension der Philosophie seien folgende namhaft gemacht: Neu ist das 1. Buch des Kompendiums: gerade die oben angeführte Ansicht aber über den Umfang der Philosophie ist Wilhelm von Conches eigen (nach dem Fragment des Boëthius-Kommentars, das Ch. Jourdain ediert hat in: Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale. Paris 1862. t. XX, 2. pag. 72 sq.). Der Anfang des 2. B. des Komp. fällt zusammen mit dem Anfang der Philos. Der Abschnitt über Gott und Trinität ist stark umgearbeitet; es findet sich ein eigenes Kapitel „De questionibus trinitatis". Die in der Anklageschrift des Wilh. von St Thierry (PL. 180, 333 sqq.) zitierten Sätze bringt das Komp. nur zum Teil. Bedeutend erweitert ist ferner das Kapitel „De anima mundi" und überdies ein eigenes Kapitel „De questionibus anime mundi", auf die Attribute der Weltseele im Timäus bezüglich, eingeschoben — alles Differenzen, die nicht gegen, wohl aber zum Teil für die Autorschaft des Wilh. von Conches sprechen. — Vom ersten Buche des Komp. fügen wir hier die Kapitelüberschriften an (das dem Buche vorausgehende Verzeichnis zieht sie zum Teil zusammen): „De hominis excellencia. De tribus malis, quibus natura humana est subiecta. De tribus remediis contra suprascripta tria mala. De sapiencia. De eloquencia et eius speciebus. De virtutibus et speciebus earum. De mechanica. De mechanice speciebus. De magica. De speciebus magice." — Von den in der Münchener Staats-Bibliothek befindlichen Handschriften der „Philosophia" hat keine das 1. Buch unseres Kompendiums.

Dasein der Seele.

Gibt es eine Seele? — Wer diese Frage stellt, muß zuvor die andere beantworten: Was ist die Seele? An Definitionen als Antwort fehlte es der Zeit Hugos von St. Viktor nicht. Aus Chalcidius kannte man die Definition der Seele nach Plato[1]) und nach Aristoteles.[2]) Der hl. Augustinus hat eine beigetragen;[3]) Cassiodor[4]) und nach ihm Rhabanus Maurus[5]) sowie Wilhelm von St. Thierry[6]) bringen sogar zwei Definitionen, eine der „Philosophen" und eine der „wahren Lehrer". Was Isidor von

---

[1]) In Platonis Timaeum cap. 226 (ed. Wrobel pag. 263): „Est igitur anima iuxta Platonem substantia carens corpore, semet ipsam movens, rationabilis."

[2]) L. c. cap. 222 (pag. 258): „Anima est prima perfectio corporis naturalis organici possibilitate vitam habentis." — Es geht also nicht an, aus der Kenntnis der Definition des Aristoteles auf die Kenntnis von dessen Schrift „De anima" zu schließen, wie Hauréau tut (Notices et extraits des quelques manuscrits de la bibliothèque nationale. Bd. III. pag. 256). Daß die Seele als entelechia definiert wurde, wußte wohl Simon von Tournay aus Chalcidius; und gerade die Ablehnung mit der Begründung, Entelechie sei Form, die Seele aber sei mehr als Form — bezeugt die Abhängigkeit von Chalcidius (l. c. cap. 225, pag. 262 sq.). — Dieselbe Kritik machte sich schon Gilbert de la Porrée zu eigen (In libr. de duabus nat. et una persona Christi c. 3. — PL. 64, 1371 D). — Cfr. Manegold von Lautenbach: Opusc. contra Wolfelm. Coloniens. III (PL. 155, 154): „Entelechia, quod interpretatur corporis forma."

[3]) De quantit. an. c. 13. n. 22 (PL. 32, 1048): „Animus est substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accomodata."

[4]) De anima c. 2 (PL. 70, 1283 A): „Magistri saecularium litterarum aiunt: Animam esse substantiam simplicem, speciem naturalem, distantem a materia corporis sui, organum membrorum et virtutem vitae habentem. Anima autem hominis, ut veracium doctorum consentit auctoritas, est a Deo creata spiritalis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis."

[5]) Tract. de anima c. 1 (PL. 110, 1110 CD).

[6]) De natura corp. et animae II (PL. 180, 707 sq.).

Sevilla [1]) und ähnlich Alkuin [2]) bieten, ist fast eine Psychologie in nuce. Kurz faßt sich Wilhelm von Conches; [3]) das psychologische Sammelwerk des Alcher von Clairvaux [4]) bringt nicht weniger als vier Definitionen. Wesensdefinitionen nach den strengen Regeln der Logik haben wir hier natürlich nicht immer vor uns; die Definition geht über in Beschreibung. [5]) Was bei Hugo als Definition angesprochen werden kann, trägt den gleichen Charakter und zeigt den Anschluß an die Vorzeit. Eine solche Umschreibung des Seelenwesens lesen wir in seiner Christologie: Der Sohn Gottes hat alles angenommen, was zur wahren menschlichen Natur gehört. „Er hat also mit dem Fleische und im Fleische eine vernünftige Seele angenommen, die dem Fleische selbst das vegetative und sensitive Leben geben und mit freiem Willen die Sünde zurückweisen und den Weg der Gerechtigkeit wandeln sollte.“ [6])

[1]) Different. II, 27 (PL. 83, 83 BC): „Anima est substantia incorporea, intellectualis, rationalis, invisibilis atque mobilis et immortalis, habens ignotam originem, nihil tamen in natura sua mixtum, concretum vel terrenum, nihil humidum, nihil flabile vel igneum.“

[2]) De animae rat. c. 10 (PL. 101, 643 D—644 A): „Anima seu animus est spiritus intellectualis, rationalis, semper in motu, semper vivens, bonae malaeque voluntatis capax, secundum benignitatem Creatoris libero arbitrio nobilitatus, sua voluntate vitiatus, Dei gratia liberatus, ad regendum carnis motus creatus, invisibilis, incorporalis, sine pondere, sine colore, circumscriptus, in singulis suae carnis membris totus, in quo est imago Conditoris spiritaliter primitiva creatione impressa“ etc. — Cfr. infra Note 5.

[3]) Philos. IV, 29 (PL. 172, 97 B): „Anima est spiritus quidam coniunctus corpori, idoneitatem (korrigiert st. idoneam rationem) discernendi et intelligendi conferens.“

[4]) De spiritu et anima c. 1. 8. 13. 24 (PL. 40, 781. 784. 788. 796). — Die Definition der Seele bei Alanus de Insulis, vgl. Baumgartner, Die Philos. des Alanus de Ins. (Baeumker-v. Hertling: Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters II, 4) S. 95. — Wilhelm von Auvergne, vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre d. Wilh. v. Auv. (Baeumker-v. Hertling: Beitr. etc. II, 1) S. 12. — Alexander von Hales, vgl. Endres, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre (Philos. Jahrbuch d. Görres-Ges. Bd. I. 1888) S. 45.

[5]) Gerade Alkuin bringt eine gedrängtere Definition De an. rat. c. 10 (PL. 101, 645 A): „Quid sit anima, nil melius occurrit dicere quam spiritus vitae, sed non eius vitae, quae in pecoribus est, sine rationali mente; sed vita nunc minor, quam angelorum, et futura quidem angelorum, si ex praecepto sui Creatoris hic vixerit.“

[6]) „Accepit ergo cum carne et in carne ipsa animam rationalem, quae et carnem ipsam vegetaret et sensificaret ad vitam et secundum liberam volun-

Darnach würde sich nun die Frage nach der Existenz der Seele auflösen in die Fragen nach der Existenz der mannigfachen Merkmale, die uns für die Seele gegeben sind, wozu noch der Nachweis der Identität des Trägers der einzelnen Bestimmungen treten müßte. Allein das ist nicht der gewöhnliche Gang des menschlichen Denkens; die Definition steht erst am Schlusse des Denkprozesses. Gewisse Erscheinungen veranlassen uns, etwas über das unmittelbar Wahrgenommene hinaus anzunehmen; Natur und Eigenschaften dieses Etwas zu finden, ist dann weiterer Forschung vorbehalten. Solcherweise ergibt sich im vorhinein die Existenz gewisser Bestimmungen ebendadurch, daß sie als dem Träger einer Grundbestimmung anhaftend erfunden werden. Das schließt nicht aus, daß wir von verschiedenen Seiten an das Objekt herankommen und verschiedene Begriffskomplexe gewinnen, deren Zusammenhang als Gesamtinhalt eines einzigen realen Wesens erst zu erweisen ist. Dies wird sich uns auch in der Seelenlehre zeigen.

Daß das Sein des Menschen sich nicht in dem erschöpft, was die Augen sehen, daß noch ein Etwas hinter der körperlichen Hülle sich verbirgt, war wie heutzutage auch im Mittelalter allgemeinste Volksanschauung, die sich, abgesehen vom gemeinsamen Glauben der Menschheit, vor allem auf den biblischen Bericht über die Erschaffung des ersten Menschen und überhaupt auf die Lehre der katholischen Kirche stützte. Wo darum Hugo auf die Seele des Menschen ausführlich zu sprechen kommt, wo er im Systeme seine Psychologie geben will,[1] findet er es nicht für nötig, erst den Beweis für die Existenz einer Seele zu geben. Das Sechstagewerk der Schrift ist ihm sichere Bürgschaft für das Dasein der unsichtbaren Geisterwelt. Auf Grund der Offenbarung

---

tatem peccatum respueret et sectaretur iustitam." Sacr. 2, I, 6 (PL. 176, 383 B). — Cfr. De sapientia animae Christi (PL. 176, 847 C): „Quaeris de anima Christi, i. e. de illo rationali spiritu, qui humanam in Christo homine carnem vegetavit." — Magnif. (PL. 175, 419 D—420 A): „Nam unus et idem spiritus ad seipsum spiritus dicitur et ad corpus anima. . . . Sed anima dicitur, in quantum est vita corporis, spiritus autem, in quantum est ratione praedita substantia spiritualis." — Vgl. die Beschreibung des Engelgeistes Sacr. 1, V, 7 (PL. 176, 249 sq.).

[1]) Sacr. 1, VI (PL. 176, 263 sqq.).

baut er die Hierarchie der Wesen auf: die unsichtbare und ungeschaffene göttliche Natur — die Engelwelt, unsichtbar, aber geschaffen — der Mensch, geschaffen und sichtbar, jedoch zum Teile auch unsichtbar — endlich das Reich der Körper, ganz sichtbar und ganz in die Zeit versenkt.[1])

Es ist also etwas Unsichtbares im Menschen, und dieses Unsichtbare hat nach christlicher Lehre bestimmte Eigenschaften; es ist jedenfalls ein vom Körper verschiedenes und unsterbliches Wesen. Wenn es aber nicht gesehen werden kann, woher weiß man denn davon? Die Frage nach dem Dasein der Seele kommt zum Bewußtsein. Sind wir wirklich nur auf den Glauben angewiesen?

„Ein Schicksal haben Tier und Mensch," sagt der Materialist; „wie der Mensch stirbt, so stirbt auch jenes; Atem haben sie alle, und nichts hat der Mensch vor dem Tiere voraus; alles ist dem Nichts verfallen und an einen Ort geht alles; aus Erde ist es geworden und zur Erde kehrt es wieder in gleicher Weise. Wer weiß, ob der Geist der Kinder Adams in die Höhe steigt und der Geist der Tiere in die Tiefe?"[2]) Und Hugo antwortet: „Niemand weiß das. Denn das kann der Mensch nicht wissen, aber er kann es doch glauben . . . Kein Mensch weiß dies, wie man das weiß, was man sieht und hört und berührt . . . und wie man das weiß, woran sich natürlicherweise nicht zweifeln läßt, was auch gegen den Zweifel der Ungläubigen mit zweifellosen Gründen bewiesen werden kann. Denn nur im Glauben wird dies erfaßt, und darum das große Zweifeln in diesem Punkte bei denen, die den Glauben nicht haben . . . Sie meinen nämlich, man könne nur etwas wissen, was dem fleischlichen Auge sichtbar und dem Sinne erreichbar ist, und deswegen nehmen sie das Wissen des Glaubens nicht an, durch das allein der Mensch zu dem zurückgerufen wird, was er vor dem Tiere voraus hat."[3])

Das klingt sehr skeptisch; doch diese Tendenz erklärt sich aus dem Zusammenhang. Im Vordergrund des Interesses steht

[1]) Sacr. 1, IV, 26 (PL. 176, 246).

[2]) Ecclesiastes III, 19. 20.

[3]) Hom. XVIII (PL. 175, 250 D—251 A). — Cfr. Gregorius Magnus: Homil. in Evangel. I, 3 (PL. 76, 1084 D); Dialog. IV, 5 (PL. 77, 328 A).

nämlich der Glaube an die Unsterblichkeit, der eben dadurch verdienstlich werden soll, daß diese dem Menschenauge verborgen ist.[1] Dasselbe lehrt aber Hugo auch vom Glauben an Gott, jedoch mit dem Beifügen, daß Gott nicht ganz verborgen ist, damit der Glaube eine Stütze habe und der Unglaube keine Entschuldigung fände.[2] Das muß auch für die Seele gelten; auch sie darf nicht ganz verborgen sein. In der Tat, gleichwie zur Erkenntnis Gottes, des höchsten, allwaltenden Geistes, von außen und von innen ein Weg emporführt,[3] so führt auch ein doppelter Weg zur Erkenntnis jenes Geistes, der da waltet im Menschen, dieser Welt im kleinen.[4]

Schon durch die sinnliche Wahrnehmung wird uns das Dasein der Seele verbürgt. Mit dem sichtbaren Leibe wird zugleich die unsichtbare Seele erfaßt.[5] Im menschlichen Leibe erscheint das Unsichtbare in sichtbarer Gestalt.[6] Die Sinne trennen nämlich nicht, was im Objekt vereinigt ist; sie erfassen ihren Gegenstand mit allem, was an ihm sich darbietet, ohne zu unterscheiden etwa zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem,[7] und so erfassen sie auch zumal Leib und Seele, weil beide zumal ihnen entgegentreten.[8] Natürlich kann es doch nicht die unsichtbare

---

[1]) Hom. XVIII (PL. 175, 251 B).

[2]) Sacr. 1, III, 1. 2. 5 (PL. 176, 217 sq.).

[3]) Sacr. 1, III, 3. 5. 10 (PL. 176, 217 C. 218 D. 219 D).

[4]) „Nam et ipse homo mundus est et minor mundus dictus est homo." Hom. XII (PL. 175, 191 C). — Cfr. Sacr. 1, I, 19; Did. VII, 19 (PL. 176, 200. 826 sqq.). – Die Bezeichnung des Menschen als Mikrokosmos war sehr beliebt, und es wurden dabei mannigfache Auslegungen gegeben; eine Zusammenstellung derselben bietet Baumgartner: Die Philosophie d. Alanus de Ins (Baeumker-v. Hertling: Beitr. etc. II, 4). S. 88 ff.

[5]) „Solum enim corpus in homine videtur et in solo corpore homo videtur . . . Iterum quia in eo, quod videtur, aliud esse percipitur, quod non videtur, duo in homine esse deprehenduntur, i. e. corpus et anima, quae quoniam simul iuncta et unita inveniuntur, eiusdem unionis in homine corpus et anima partes nominantur." Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 410 C).

[6]) Did. VII, 17 (PL. 176, 824 D).

[7]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 408 CD).

[8]) „Quia vero sensus hominis in homine vivente corpus et animam simul percipit, non animam per se aut corpus per se, sed animam simul et corpus personam dicere humanus sermo consuevit." L. c. (409 C). — Cfr. Ioannes Saresberiensis: Metalog. IV, 16 (PL. 199, 925 D).

Seele an sich sein, was der Sinn erfaßt. Es ist nur eine Interpretation der Lehre Hugos, die in unserem Viktoriner selbst ihre Stütze hat,[1]) wenn Isaak von Stella erklärt, die unsichtbare Seele werde im Leibe gesehen wie im Buchstaben seine Bedeutung, wie Gott in der Schöpfung von dem, der Augen hat zu sehen.[2]) Insofern der Leib eine Manifestation der Seele ist, wird diese in ihm gesehen. Das ist aber der Leib durch sein Leben; denn die allgemeinste Vorstellung von der Seele ist schließlich die, daß sie Prinzip des Lebens ist.[3]) Das Leben hinwiederum äußert sich für den Sinn in der Bewegung. Darum sagt Hugo: „Die Schönheit der Geschöpfe umfaßt viererlei: Lage, Bewegung, äußere Gestalt und innere Beschaffenheit.[4]) Aber unter diesen vieren ragt ohne Zweifel die Bewegung besonders hervor, weil das Bewegliche dem Leben näher steht als das Unbewegliche. Die Bewegung ist gleichfalls eine vierfache: räumlich, natürlich, animalisch, vernünftig.“[5]) „Die räumliche Bewegung geht nach vorwärts und rückwärts, rechts und links, aufwärts und abwärts und im Kreise. Die natürliche Bewegung besteht im Wachstum und Welken; die animalische in Empfindung und Begehren; die vernünftige in Tat und Überlegung.“[6]) „Die natürliche Bewegung steht höher als die räumliche, weil in ihr nicht bloß ein Bild des Lebens sich darstellt, sondern das Leben selbst in gewissem Sinne schon beginnt. Die animalische Bewegung dann steht so viel höher über der natürlichen als die Empfindung über dem Empfindungslosen; die Vernunftbewegung schließlich steht über allen, weil in ihr nicht bloß die Empfindung sich zur Beseelung, sondern auch die

[1]) Hom. II (PL. 175, 142 B). — Sacr. 1, VI, 5; Did. VII, 4 (PL. 176, 266 sq. 814 BC).

[2]) Isaak von Stella: De anima (PL. 194, 1883 A—C). — Cfr. Alcher von Clairvaux: De spir. et an. c. 2 (PL. 40, 781).

[3]) Vgl. die oben gegebenen Definitionen.

[4]) Cfr. Did. VII, 1 (PL. 176, 812 C).

[5]) Did. VII, 16 (PL. 176, 824 C): „Sed in his quatuor motum excellentiorem locum habere dubium non est, quia viciniora vitae sunt mobilia quam ea, quae moveri non possunt.“

[6]) Did. VII, 1 (PL. 176, 812 C): „Motus est quadripertitus: localis, naturalis, animalis, rationalis. Localis est ante et retro . . . Naturalis est in cremento et decremento. Animalis est in sensibus et appetitibus. Rationalis est in factis et consiliis.“

Vernunft sich zur Einsicht bewegt.“ [1]) Nicht jede Bewegung also ist Lebensäußerung; auch die Elemente haben ja ihre Bewegung: das Feuer strebt nach oben, die Erde nach unten. Aber wir nehmen eben an den Körpern Bewegungen wahr, die sich nicht auf die Bewegung der Elemente zurückführen lassen. Dies und die Notwendigkeit eines eigenen Lebensprinzipes kommt uns besonders deutlich zum Bewußtsein durch die Erscheinung des Todes, der sich gerade durch Bewegungsunfähigkeit charakterisiert. Ein toter Mensch ist überhaupt nicht Mensch zu nennen. [2])

Lassen wir nun außer acht, daß die verschiedenen Arten der Lebensbewegung auf verschiedene Lebensprinzipien hinweisen — in erster Linie ist es uns doch um die vernünftige Menschenseele zu tun —, für alle gilt, daß sie nur insoweit Gegenstand der Sinneswahrnehmung sind, als sie gleichsam in den Raum projiziert und zur räumlichen Bewegung werden. Uns liegt es nahe, hier von einem Schluß von der Bewegung auf das Leben und auf dessen Prinzip zu reden, wie schon Gregor der Große getan; [3]) allein für gewöhnlich nehmen wir diesen Schluß nicht vor, sondern unmittelbar verbinden sich uns mit dem sinnlichen Anschauungsbilde die ergänzenden Vorstellungen und Begriffe, mag auch ursprünglich dieser Assoziation eine Art Schluß zu grunde liegen. Jedenfalls war sich Hugo bewußt, so wenig die äußere Form des Wortes schon das Verständnis des inneren Sinnes vermittelt, ebensowenig gestatten äußere Bewegungen, eine vernünftige, freie Seele zu folgern, wenn nicht eine solche Seele zuvor an sich erschaut wurde. Und weil jede Seele nur sich selbst unmittelbar sehen kann, bildet die individuelle Selbsterkenntnis

[1]) Did. VII, 16 (PL. 176, 824 C): „Sed motus naturalis localem motum superat, quia in naturali motu non solum imago vitae exprimitur, sed ipsa quodammodo vita inchoatur. Rursus animalis motus tantum naturali praecellit, quantum insensibili id quod sentit. Postremo rationalis cunctis superponitur, quia in eo non solum sensus ad animandum, sed ratio quoque ad intelligendum movetur.“

[2]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 410 D). — Cfr. Augustinus: Retract. I, 26 (PL 32, 626). — Boëthius: In lib. de interpretat. edit. prima. II (PL. 64, 361 A. Ed. Meiser pag. 164). — Abaelard: Dialectica p. I. lib. III (Cousin: Ouvrages inédits d'Abélard. Paris 1836. pag. 214). — Robert von Melun (Bulaeus: Historia Univers. Paris. II, 613).

[3]) Dialog. IV, 6 (PL. 77, 328 B).

für jede Seele die notwendige Voraussetzung dafür, auch in der Außenwelt Seelen finden zu können; und auch dann bleibt die Wahrnehmung der Seele und der inneren Vorgänge in anderen immer noch eine Art Glaube.[1]) Der fundamentale Beweis für das Dasein einer geistigen Seele kann mithin jedem nur durch sein Schauen der eigenen Seele geliefert werden.

Mit besonderer Vorliebe behandelt Hugo die Selbstschauung der Seele. Hier ist ja der Haupteingang zur Erkenntnis Gottes.[2]) Als der einzige Geist, den wir direkt erkennen, bringt uns unsere Seele die geistige Natur Gottes nahe.[3]) Die Seele kann aber sich selbst nicht verborgen bleiben. „Jeder Weise wenigstens muß sehen, daß er selbst existiert. Und wenn der Mensch darauf achtet, was er wahrhaft ist, kommt er zur Einsicht, daß er nichts von all dem ist, was an ihm gesehen wird oder gesehen werden kann. Denn dasjenige an uns, was Träger der Vernunft ist, mag es auch sozusagen dem Fleische eingegossen und mit ihm vermischt sein, scheidet sich selbst durch das eigene Denken von der Substanz des Fleisches, indem es sein anders geartetes Sein

---

[1]) Sacr. 2, XVIII, 17 (PL. 176, 614 C. 615 D – 616 A): „Inter videre et credere hoc distare dicimus, quia praesentia videntur, creduntur absentia. Plane forsitan satis est, si praesentia illa hoc loco intelligamus dicta, quae praesto sunt sensibus sive animae sive corporis . . . Sicut enim hanc lucem corporis sensu, sic et meam voluntatem plane video, quia praesto est animi mei sensibus atque intus mihi praesens est. Si quis vero mihi indicet voluntatem suam, cuius os et vox mihi praesens est, tamen, quia ipsa voluntas, quam mihi indicat, latet sensum corporis et animi mei, credo, non video." „Satis, ut puto, ista mea prolocutione recognovisti, quid sit videre vel mente vel corpore, et quid ab eis distet credere, quod quidem fit mente et videtur mente, quoniam menti nostrae fides nostra perspicua est. Sed tamen quod eadem fide creditur, abest et ab aspectu corporis nostri, sicut abest corpus, in quo Christus resurrexit, et ab aspectu mentis alterius, sicut abest ab aspectu mentis nostrae fides tua, quamvis eam esse in te credam, cum non videam corpore, quod nec tu potes, nec mente, quod tu potes, sicut ego meam, quod tu non potes." — Cfr. Augustinus: De Trinit. X, 9. n. 12 (PL. 42, 980).

[2]) Did. VII, 17. 19 (PL. 176, 824 sqq.).

[3]) Hier. III (PL. 175, 977 C): „Et novimus, quid sit spiritus, quantum animam novimus et angelum novimus; et per animam angelum novimus, quantum nosmetipsos novimus, quamvis et hoc modicum et vix dici possit cognitio. Cum ergo audimus, quod Deus spiritus est, cogitamus animam et angelum et existimamus similitudinem, quoniam tale aliquid Deus est, qualis anima est et angelus, quia anima et angelus spiritus est."

erkennt. Warum also sollte der Mensch an dem Dasein unsichtbarer Wesen zweifeln, da er doch sieht, daß jenes unsichtbar ist, was er selbst wahrhaft ist, an dessen Dasein er nicht zweifeln kann?"[1])

An dieser Betonung des Selbstbewußtseins erkennt man den Schüler des hl. Augustinus. Auch in der Folge werden wir Hugo bei den wichtigsten Bestimmungen des Wesens der Seele auf das unmittelbare Bewußtseins-Ich rekurrieren sehen.[2])

Substantialität der Seele.

Es gibt eine Seele, und ihre erste Vollkommenheit ist, daß sie eben ist.[3]) Allein was heißt das: Die Seele ist? Sein scheint den Begriff des Bleibens in sich zu schließen, und darnach wäre es möglich, von verschiedenen Graden und Stufen des Seins zu sprechen. Die Dinge, welche sich unseren Sinnen darstellen, stehen auf einer recht niederen Stufe des Seins, kaum kommt ihnen ein Sein zu. Diese schon der griechischen Philosophie geläufige Auffassung fand für die Väter und Scholastiker eine

---

[1]) Did. VII, 17 (PL. 176, 825 A): „Nemo enim est sane sapiens, qui se esse non videat. Et tamen homo, si vere, quod ipse est, attendere coeperit, omnium, quae in se vel videntur vel videri possunt, nihil se esse intelligit. Illud namque, quod in nobis rationis capax est, quamvis, ut ita dicam, infusum et commistum carni sit, ipsum tamen se a substantia carnis propria ratione secernit et alienum esse intelligit. Cur ergo homo invisibilia esse dubitet, qui idipsum, quod vere homo est, de cuius existentia nequaquam dubitat, invisibile esse videt" (Korrektur st. videtur). — Sacr. 1, III, 7 (PL. 176, 219): „Non enim (ut id loquamur, quod primum occurrit, et scientibus nihil minus [manifestius vermutet Baeumker, Beiträge III 1. S. 321 Anm. 2] esse potest) seipsam esse aliquid ignorare potest" (sc. mens), „cum ex his omnibus, quae in se (hoc est in corpore suo) visibilia videt, nihil se esse vel esse posse videt. Secernit ergo et dividit se per se ab eo toto, quod visibile videt in se; et invisibilem omnino se esse videt in eo, quod se videt, et tamen videri se non posse videt. Videt ergo invisibilia esse, quae tamen visibiliter non videt, quia se invisibilem esse videt et tamen visibiliter non videt."

[2]) Demgemäß darf auch der dem Wilhelm von Auvergne (Baumgartner: D. Erkenntnisl. d. W. v. Auv. S. 89) vindizierte Ruhm der Priorität in ausgedehnter Verwendung des Selbstbewußtseins für unseren Viktoriner in Anspruch genommen werden. — Vgl. auch Baeumker a. a. O.

[3]) Cfr. De arrha animae (PL. 176, 961 AB).

autoritative Bestätigung in Äußerungen der Hl. Schrift. Keiner aber unter den hl. Schriftstellern hat die Unbeständigkeit und Vergänglichkeit des Irdischen so sehr betont wie der Prediger des Alten Bundes, dessen Ausruf zum geflügelten Worte ward: „O Eitelkeit der Eitelkeiten und alles ist Eitelkeit!“ [1]) Im Anschluß hieran hat denn auch Hugo das Thema von dem unvollkommenen Sein der sinnlich-körperlichen Welt aufgegriffen und seine Erörterung des Seinsbegriffs gegeben.

Von der unmittelbar erscheinenden Welt gilt: „Was ist, ist, während es ist, fast nichts; [2]) denn der gegenwärtige Augenblick entgleitet und entflieht so eilend und schnell, daß er nicht einmal das Wort derer abwarten kann, die über ihn sprechen. Wenn auch manchmal die Frage in gewissem Sinne mit Recht sagen kann: ist es? — die Antwort wird doch immer richtiger sagen müssen: es war — und nicht: es ist. So sucht die Frage nach der Antwort, die noch nicht ist, die Antwort dagegen findet bei ihrem Kommen die Frage nicht, weil sie nicht mehr ist. Eine gründliche Überlegung zeigt also das Nicht-sein gerade dessen, was allein zu sein scheint. Indem es zugleich anfängt zu sein, was es noch nicht ist, und aufhört zu sein, was es schon nicht mehr ist, ist, was ist, beinahe nichts. Darum frage nicht, was das sei, was ist, weil es nur für den Fragenden ist; für die Antwort, sie mag noch so nahe sein, heißt es schon: es ist gewesen — und nicht: es ist.“ [3]) Näher lassen sich dann zwei Weisen der Eitelkeit und Nichtigkeit der Dinge unterscheiden: „Entweder sind sie leer oder vergänglich. Im einen Fall sind sie eitel, weil sie zur Schau tragen, was sie nicht haben; im andern, weil sie in dem nicht verharren, was sie haben. Dort sind sie eitel, weil sie eine bloße Form haben ohne Wesen, hier sind sie eitel, weil sie, wenn auch ein Wesen, doch

---

[1]) Ecclesiastes I, 2.

[2]) Cfr. Anselm von Canterbury: Monolog. c. 28 (PL. 158, 181 BC) und dazu Odo von Cambrai: De peccato orig. c. 3 (PL. 160, 1097 CD).

[3]) Hom. II (PL. 175, 149 AB). — Cfr. Chalcidius: Plat. Tim. 49 E 50 A (ed. Wrobel pag. 61 sq.); Comment. in. Plat. Tim. c. 106 (pag. 174). Alcuin: Epist. 162 (PL. 100, 421 C). — Joannes Saresber.: Policrat. VII, 5; Metalog. II, 17 (PL. 199, 646 C. 875 B).

keinen Bestand haben. Das eine Mal zeigen sie einen Schein ohne Wahrheit, das andere Mal heucheln sie Stillstand und vergehen. So ist alles hinfällig und vergänglich, falsch und trügerisch.“ [1])

Das Nicht-sein oder Fast-nicht-sein des Zeitlichen hat aber auch seine Kehrseite. Ist das Sein der Dinge ein fließendes und deshalb ein fortwährendes Nicht-sein, so ist umgekehrt, weil das Fließen kontinuierlich ist, auch das Sein kontinuierlich. Die Dinge hören zu sein auf, was sie waren, aber zugleich werden sie etwas, und so sind sie immer etwas und haben ein dauerndes Sein, wenn auch mit wechselndem Inhalt. [2]) Ferner — abgesehen davon, daß der Wechsel erst alles zur Offenbarung bringt, was in einem Dinge ist: von den körperlichen Wesen namentlich bemerkt Hugo, daß für sie der Wechsel notwendig, damit sie, die nicht auf einmal ihre ganze Schönheit entfalten können, wenigstens im Laufe der Zeit Gelegenheit finden, ihre mannigfaltigen Formen zu entwickeln und den vollen Reiz der Schöpfung zur Geltung zu bringen [3]) — abgesehen von diesem teleologischen Momente, nimmt der Wechsel sogar teil an der Beständigkeit, weil er sich nur nach einem unveränderlichem Gesetze vollziehen kann, das Gott ihm auferlegt hat. [4]) Weiterhin aber fordert gerade das vergängliche Sein ein wahres bleibendes Sein. [5]) „Das Vergängliche hätte keinen sicheren Halt, wenn nicht das Haltende dauernden Bestand hätte. Was wahrhaft ist, ist immer, und ist immer das, was es ist. Daneben gibt es anderes, das nicht wahrhaft ist und dem wahrhaft Seienden gewissermaßen nacheifert . . . Es irrt an dem wahren Sein umher und in eiligem Vorüberhuschen scheint es am Sein teilzunehmen, das es doch nicht faßt und ergreift, mag es dasselbe auch zu berühren scheinen, um nicht gar nichts zu sein. Es taucht dort auf, und suchst du es, ist es nicht da, weil es verschwunden ist

[1]) Hom. I (PL. 175, 120 AB). — Cfr. Chalcidius: Plat. Tim. 27 D. 28 A (ed. Wrobel pag. 23).

[2]) Sacr. 1, VI, 37; 2, I, 9 (PL 176, 285 D. 397 AB).

[3]) Hom. I (PL. 175, 119 AB). — Cfr. Hom. II (PL. 175, 141 sq.); Did. VII. passim (PL. 176, 811 sqq.).

[4]) Hom. XIV (PL. 175, 215 C—216 A).

[5]) Cfr. Chalcidius: Plat. Tim. 50 AB (ed. Wrobel pag. 62).

ins Nichts, woher es gekommen, und weil es nicht aus dem war, an dem es war. Denn nur jenes selbst, an dem es war, war wahrhaft und war selbst alles, was es war, und hatte nicht anderswoher empfangen, was es war; und an ihm ward all dies zugelassen, damit aus ihm, dem selbst wahrhaft Seienden, auch dieses etwas wäre. Und all dies, was in sich kein wahres Sein hat, ist so weit, als es am wahren Sein teilnimmt; und darin besteht sein ganzes Sein, daß es das ist, was ein wahres Sein hat. Das wahre Sein aber, obwohl in sich eins, scheint in jenem nach dem Maße der Teilnahmsfähigkeit ein anderes zu sein, weil jenes an ihm, das kein anderes ist, ein anderes ist. So hat jegliches je nach dem Maße der Teilnahme an dem, was immer ist, eine größere oder geringere Ausdehnung seines Bestehens, je nachdem es eben an dem ist, was selbst weder kleiner noch größer, sondern immer dasselbe ist.“ [1])

An dieser breiten Umschreibung, die eine feste klare Terminologie ersetzen muß, ersehen wir Hugos Bestreben, durch alle möglichen Wendungen sich verständlich zu machen. Um alles zusammenzufassen: für das wahre Sein ist erfordert eine gewisse

[1]) Hom. XIII (PL. 175, 208 A—C): „Et ipsa quae transeunt, esse suum metiuntur ex ipsis, quae subsistunt; quia non esset certa subsistentia transeuntium, si subsistentium status non esset perpetuus. Illa enim, quae vere sunt, semper sunt; et semper sunt, quod sunt; et sunt alia, quae vere non sunt, et ea, quae vere sunt, quodammodo aemulantur, ut sint aliquid in eo, quod sunt; et cum esse coeperint id, quod sunt, transeunt in id, quod non sunt; et non vere hoc sunt, quod sunt, quia desinunt hoc esse et iam non sunt, nec vere hoc sunt, quod esse incipiunt, quia incipiunt tantum hoc esse et nondum sunt. Ita sunt ista in vero esse errantia et participare videntur in ipso transitu, in quo currunt, esse, quod non capiunt nec comprehendunt, licet attingere videantur, ne omnino nihil sint. Apparent enim ibi et, cum quaeruntur, non sunt, quia abierunt in nihilum, unde venerant, et non erant ex eo, ubi erant. Ipsum enim, in quo erant, solum vere erat, et totum, quod erat, ipsum erat, nec aliunde acceperat, quod erat. Et in ipso admissa sunt haec omnia, ut ex eo, quod ipsum vere erat, essent et haec aliquid. Quantum ergo participant verum esse, tantum sunt omnia haec, quae non habent in seipsis verum esse, quibus hoc tantum est esse, quod sunt ipsum, quod habet verum esse. Et cum in se unum sit, in ipsis tamen pro capacitate participantium aliud videtur esse, cum sint ipsa alia in eo, quod non est aliud. Habet ergo singula secundum participationem eius, quod semper est, spatia subsistendi alia maiora et alia minora, prout sunt in eo, quod nec maius nec minus est, sed idem semper ipsum est.“

Seinsfülle, d. h. diejenige, welche der Schein verspricht, Dauer der Seinsfülle und Identität der Seinsfülle in der Dauer, kurz — um uns eines Hugonischen Ausdruckes zu bedienen — eine „essentia solida et permanens".[1]) Hugo beschreibt uns dann zunächst den Gegensatz von Substanz und Akzidenz; das ‚entis ens' klingt deutlich durch. Allein mit dem Hinweis auf die Einheit des wahren Seins und die verschiedenen Stufen der Verwirklichung der an das Sein gestellten Forderungen greift er darüber noch hinaus. Es tritt uns der den christlichen Lehrern[2]) geläufige Gedanke nahe, daß im wahrsten und höchsten Sinne Gott allein ist.[3]) Denn, erklärt Augustinus, „man muß sagen, dasjenige ist am meisten, was sich immer gleich verhält, was in jeder Weise sich selbst ähnlich ist, das der Zeit nicht unterliegt, das jetzt sich nicht anders verhalten kann, als es sich vorher verhielt. Das ist's nämlich, von dem man im wahrsten Sinne sagen kann: es ist. Denn diesem Worte liegt die Bedeutung des In-sich-bleibens und Unveränderlich-seins zu grunde. Das aber können wir nicht anders als Gott nennen."[4])

Auf die Seele angewandt führt uns der Begriff des wahren Seins zunächst zur Substantialität der Seele, dann zur Geistigkeit und Persönlichkeit als den Manifestationen ihrer Einfachheit, endlich zur Unsterblichkeit. Aber die Seele ist nicht das höchste und wahrste Sein, es haften ihrem Wesen Unvollkommenheiten an. Die Seele ist endlos, aber nicht anfangslos; sie ist immateriell, aber sie steht in inniger Beziehung zu räumlich-körperlichen Wesen; sie ist einfach, aber es gibt in ihr Unterschiede und

---

[1]) Hom. I (PL. 175, 124 B).

[2]) Vgl. z. B. Gregorius Magnus: Moral. XVI, 37 (PL. 75, 143 B); Homil. in Ezech. II, 5 (PL. 76, 990 C). — Alcuin: Epist. 161 (PL. 100, 418 A). — Anselm von Canterbury: Monol. 3. 28. Proslog. c. 22 (PL. 158, 148 A. 181 B. 238 C). — Bernard von Clairvaux: De considerat. V, 7 (PL. 182, 797 A. 798 B: Si dici possit, unissimus est [sc. Deus] C). — Richard von St. Viktor: De Trinit. IV, 19 (PL. 196, 942 D). — Über die spätere Scholastik vgl. J. Kleutgen: Die Philosophie d. Vorzeit (2. Aufl. Innsbruck 1878). S. 7 ff.

[3]) Deum „esse et verius omnibus, quae sunt, esse necesse est credi". Sacr. 1, III, 17 (PL. 176, 223 D—224 A).

[4]) De moribus eccles. cathol. et de moribus Manich. II, 1. n. 1 (PL. 32, 1345).

Veränderungen, wenn auch nicht in der Substanz, doch in der Tätigkeit. Damit ist uns die ganze weitere Disposition vorgezeichnet.

Dem an die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung gewöhnten Denken ist es schwer, die Seele als ein von jeglichem Körper wesentlich Verschiedenes zu fassen. Wird sie auch nicht identifiziert mit einem unmittelbar sichtbaren, grob-sinnlichen Teile des Leibes, so bleibt doch die Annahme offen, sie sei ein wenn auch noch so feiner, dem Auge nicht ohne weiteres sichtbarer Körper, wie Luft oder Feuer. Nun ging das Interesse der christlichen Forscher gerade darauf, die Unkörperlichkeit der Seele und ihre Unabhängigkeit vom Leibe, damit ihr Fortleben nach dem leiblichen Tode des Menschen zu erweisen. Die Argumente für die Immaterialität und Unsterblichkeit dürfen aber zugleich für die Substantialität der Seele in Anspruch genommen werden, weil jedes Sein entweder selbst Substanz ist oder doch eine Substanz als unmittelbaren Träger voraussetzt. Überhaupt schon die Frage nach dem Dasein der Seele hat nicht viel Sinn, wenn man nicht unter Seele eine unkörperliche Substanz denkt. Darum darf auch das oben [1]) erwähnte Zeugnis des Selbstbewußtseins für das Dasein der Seele zugleich als Beweis für ihre Substantialität angesehen werden. Hatte doch schon der hl. Augustin bemerkt: „Man kann in keiner Weise mit Recht sagen, man kenne ein Ding, wenn man seine Substantialität nicht kennt. Deshalb kennt der Geist, wenn er sich kennt, seine Substanz, und wenn er über sich selbst gewiß ist, ist er gewiß über seine Substanz.“ [2])

Um so mehr Vertrauen verdient aber das Bewußtsein, wenn es zugleich fein und scharf genug ist, in der Seele auch noch zu erkennen den Unterschied nicht bloß vom Körper, sondern den der eigenen Substanz von den Akzidenzien, wenn ihm der Wandel und Wechsel in ihm selbst nicht entgeht. Denn die Seele wächst zwar nicht und wird nicht größer und kleiner, es finden sich an ihr keine Änderungen räumlicher Formen; und doch — „Neigung und Erkenntnis wandeln sich im Geiste, er geht von

[1]) S. 22. — [2]) De Trinit. X, 10. n. 16 (PL. 42, 981).

einem zum andern über, er schwankt und wechselt zwischen Freude und Schmerz, Reue und Wohlgefallen; sein Wissen mehrt sich, und dann wieder befällt ihn Vergessenheit; unstet ist sein Denken und sein Verstehen nur folgeweise. Und so findet allerdings eine Art Formänderung im Geiste statt durch diesen Wandel des Wollens und Erkennens.“ [1]) Indem aber die Seele diese Wandlungen erkennt, tritt ihr das eigene sich selbst gleiche Wesen nur um so deutlicher ins Bewußtsein. Wurde der Leib als etwas Fremdes erkannt, so jetzt auch noch, wenngleich in geringerem Maße, diese psychischen Akzidenzien. Die Vernunft „sieht, daß, was im Geiste ist, nicht wahrhaft dasselbe ist, wie der Geist. Denn zuweilen trennt sich dies vom Geiste, es verschwindet, nachdem es da gewesen, und es kehrt wiederum zurück, nachdem es verschwunden; es huscht an ihm herum und ist nicht wahrhaft dasselbe mit ihm, sondern gleichsam eine Art Eindruck (affectiones) und Form, denen es nicht zukommt, dieses Etwas zu sein, sondern nur — an dem zu sein, was dieses Etwas ist“. So unterscheiden sie sich von dem persönlichen Geiste, dem sie nur anhangen und auf dessen Oberfläche sie ihr Dasein fristen. [2]) Die ganze Ausdrucksweise erinnert an die obige [3]) Schilderung von Substanz und Akzidenz. Nicht erst durch einen Schluß also ist die Seele ihrer Substantialität gewiß, unmittelbar

---

[1]) Sacr. 1, III, 16 (PL. 176, 222 B). — Did. VII, 20 (PL. 176, 829 C—830 B). — Cfr. Claudianus Mamertus: De statu animae I, 18 (PL. 53, 720 A. Ed. Engelbrecht pag. 65). — Cassiodor: De anima c. 2 (PL. 70, 1286 D—87 A). — Gregorius Magnus: Moral. V, 34 (PL. 75, 713 B). — Alcuin: De an. rat. c. 10 (PL. 101, 643 B). — Rhabanus Maurus: Tract. de anima c. 1 (PL. 110, 1111 D—1112 A).

[2]) Sacr. 1, III, 25 (PL. 176, 227 B): „Videt enim (sc. ratio), quoniam, quae in mente sunt, non vere idem sunt, quod est ipsa mens. Separantur enim a mente haec aliquando, et cum adfuerint, recedunt et redeunt iterum, cum abierint, et variantur circa ipsam nec vere sunt idem cum ipsa, sed quasi affectiones quaedam et formae ipsius, quibus non sit hoc aliquid esse, sed adesse tantum ei, quod est hoc aliquid. Itaque cum sit homo ipse persona, haec autem tantum affectiones quaedam adhaerentes personae et circa ipsam existentes inveniantur, non est omnino eis proprium esse persona, sed personae inesse tantum. Cum autem, quae in Deo sunt, aliud ab ipso esse non possunt, quasi nec a c c i d e n t i a aut affectiones ex tempore mutabiles sive separabiles natura incommutabili essentiae, et cui idem sit totum esse, quod est“ etc. — [3]) S. 24 f.

erschaut sie dieselbe, die sich in der Identität des Ich unter dem Wechsel der Akte mit besonderer Deutlichkeit offenbart.

Hier sei noch ein eigentümlicher, in Augustinischen Geleisen sich bewegender Gedankengang angefügt, der in einen Beweis für die Unsterblichkeit ausläuft, aber wegen seines Ausgangspunktes schon jetzt angebracht werden darf. — Die „vanitas vanitatum" war für Hugo Anlaß, den Wechsel der Dinge zu schildern und eine Erklärung des Werdens zu geben. Die „vanitas vanitatum" gibt ihm auch Gelegenheit, einen Punkt in der Seele aufzuweisen, der dem beständigen Wechsel nicht unterworfen sein kann. Das Ganze beginnt mit einer dialektischen Spielerei, die bei Hugo seltsam anmutet. „Vanitas vanitatum et omnia vanitas!" sagt der Prediger. Wie nun? „Wenn alles, ist auch der Eitelkeit, welcher dieses Wort gesprochen. Und warum sollte dann nicht eitel sein, was die Eitelkeit über die Eitelkeit sagt? Wenn es aber wahr, daß er Eitles gesprochen, dann ist nichts darauf zu geben, sein Wort ist abzuweisen . . . Entweder also ist nicht alles Eitelkeit, wie er gesagt, dann hat er Falsches gesagt, oder alles ist Eitelkeit, wie er gesagt, dann hat er doch, weil selber Eitelkeit, Eitles gesagt." Die Lösung ist diese: „Sicherlich ist, wie er gesagt hat, alles Eitelkeit, und er selbst, der es gesagt hat, ist Eitelkeit, und nicht bloß Eitelkeit, sondern lauter Eitelkeit. Und doch ist, was er gesagt hat, nicht Eitelkeit, sondern Wahrheit; denn in dem, was er gesagt hat, war er selbst nicht Eitelkeit, weil er gegen die Eitelkeit sagte, was er über die Eitelkeit sagte; und es ist doch gewiß, daß er nicht gegen die Eitelkeit sein konnte, soweit er selbst Eitelkeit war. Es war also etwas in ihm, was nicht Eitelkeit war, und das konnte gegen die Eitelkeit ohne Eitelkeit reden. Aber was war dies, oder wo war es?" Soll es der Körper sein, der ganz der Eitelkeit lebt? Der Psalmist sagt: „Universa vanitas omnis homo vivens."[1] „Was stirbt, das ist's, was lebt . . . Also was im Menschen stirbt, das ist's, was im Menschen lebt, das eben deshalb, weil der Sterblichkeit verfallen, der Eitelkeit unterworfen ist. Mithin konnte der körperliche Sinn die Eitelkeit nicht überführen . . . Also die Seele?" Aber war nicht gerade sie durch

[1]) Ps. XXXVIII, 6.

ihre Eitelkeit, d. h. Bosheit, die Ursache der Sterblichkeit? Oder ist noch etwas in ihr frei von Eitelkeit? Und ist das falsch: Lauter Eitelkeit ist jeder lebende Mensch? Welcher Mensch? Jeder lebende Mensch, nicht jedes Leben des Menschen (homo vivens — homo vita). „Denn Leben ist der Mensch und lebend ist der Mensch . . . Leben in dem, was belebt, lebend in dem, was belebt wird. Es lebt aber das Fleisch von der Seele und die Seele vom Fleische, und beides lebt. Allein das Fleisch hat von der Seele sein ganzes Leben, aber nicht auch die Seele vom Fleische ihr ganzes Leben; denn sie lebt auch in Gott, sollte es wenigstens! Was im Fleische lebt, ist eitel; was in Gott lebt, ist nicht eitel, sondern wahr, weil es von der Wahrheit lebt. In dem Teile also, in dem sie von der Wahrheit lebt, überführt sie wahrhaft die Eitelkeit; und so löst sich, wie die Eitelkeit durch die Wahrheit, nicht durch Eitelkeit die Eitelkeit überführt. Mit Recht also hat der Prediger, der im Geiste über alle Eitelkeit empor entrückt und zur Wahrheit selbst gelangt war, in eben dieser Wahrheit gesehen, was er zur Überführung der Eitelkeit wahrhaft gesagt hat.“ Und nun erst bringt Hugo die einfache und nüchterne Lösung des Dilemmas, die Sentenz sei eine Übertreibung, die auf die Erreichung eines Affektes abziele: denn es gebe verschiedene Stufen, und nicht alles sei lautere Eitelkeit. [1]) Nicht einen formellen Beweis, sondern eine Reihe von Reminiszenzen an Beweise haben wir vor uns, von denen eine in die andere überspringt. Originell erscheint der Gedanke, daß die Seele, weil sie Wechsel und Vergänglichkeit erkennt und beurteilt, außer und über ihnen stehen muß. Daß die Seele teilhat an der Wahrheit, daß sie Leben ist und nicht bloß lebend, aber doch wieder lebend und belebt ist durch Gott, sind durchweg Augustinische Gedanken, die dem Mystiker besonders gefielen. Hugo hat sonst diese Punkte nicht weiter zu Argumenten ausgestaltet, und so mag es gerechtfertigt sein, sie hier in dem Gewande und Zusammenhange hergestellt zu haben, in denen sie sich beim Viktoriner finden.

[1]) Hom. I (PL. 175, 123 A—124 A). — Über die entsprechenden Gedanken bei Augustinus vgl. J. Storz: Die Philosophie des hl. Augustinus (Freiburg i. B. 1882). S. 147 ff.

Geistigkeit der Seele.

Die Seele ist, wie sich ergeben hat, eine vom Körper verschiedene selbständige Substanz. Wollen wir für die Unkörperlichkeit einen positiven Namen, so haben wir die Geistigkeit. „Ein und derselbe Geist heißt Geist für sich selbst, Seele nach seiner Beziehung zum Leibe.“ [1]) Das ist wenigstens der eigentliche und engste Sinn des Wortes „Geist“: ein überkörperliches Wesen. Darum sagt Hugo: „Jene Geister, die zuerst geschaffen worden, die in ihrer Reinheit verblieben und sich nicht mit Körpern vermischen sollten, können Geister genannt werden, aber nicht Seelen, weil sie Geistnatur haben, aber keinen Körper beleben. Die Geister der Tiere dagegen sind wesentlich Körper und haben außer der Belebung des Körpers kein Sein, weshalb sie eigentlicher Seelen heißen denn Geister. Die Menschenseele jedoch mit ihrem Sein in und außer dem Körper wird mit Recht Seele sowohl wie Geist genannt, Seele, insofern sie Leben des Körpers, Geist, insofern sie vernunftbegabte geistige Substanz ist.“ [2]) Als wesentliche Merkmale des Geistes zählt Hugo insgesamt vier auf: einfache, immaterielle Substanz — Persönlich-

[1]) Magnif. (PL. 175, 420 A. 418 BC).

[2]) L. c. (420 A). — Ob die Tierseele nun noch substantiell zu nennen sei, nachdem sie körperlich ist, ist weniger von Bedeutung. Herkömmlich wurde ihr Unkörperlichkeit, wie Substantialität in gleicher Weise abgesprochen, weil man das Leben der Tiere ins Blut verlegte. Cfr. Cassiodor: De anima c. 1 (PL. 70, 1282 AB). — Isidor. Hisp: Different. II, 16 (PL. 83, 77). — Rhabanus Maurus: Tract. de anima c. 1 (PL. 110, 1110 B); De universo IV, 10 (PL. 111, 99 A). — Bernard von Clairvaux: Serm. in Cant. cant. 5 (PL. 183, 799 A). — Alcher von Clairvaux: De spiritu et an. c. 48 (PL. 40, 815). — Über die Tierseele überhaupt vgl. Baumgartner: Die Philosophie des Alanus de Ins. (Baeumker-v. Hertling: Beitr. etc. II, 4) S. 84 ff. Gestützt auf die Etymologie anima = *ἄνεμα* (Cassiodor l. c. Rhabanus Maurus l. c.) hatte schon Cassiodor behauptet, eine Seele komme eigentlich nur dem Menschen zu, nicht dem Tiere, und zur Zeit Hugos hat Wilhelm von St. Thierry sich sehr entschieden gegen das Dasein einer Tierseele ausgesprochen; denn eine Seele sei immer unkörperlich (De natura corp. et an. I. — PL. 180, 702 BC). Immerhin war dies nicht allgemeine Ansicht, sondern jedenfalls kontrovers (Robert von Melun bei Bulaeus: Histor. Univers. Paris. II, 611). Adelhard von Bath (Quaestiones naturales c. 13. 14. — Inkunabel der Münchener Staats-Bibliothek) trat mit Berufung auf die sinnliche Wahrnehmung, das Affekt-

keit — Vernunft — freier Wille.[1]) Mit der Einfachheit kommen wir wieder zurück zu den Eigenschaften des wahren Seins.

„Alles, was ist, ist eins, und alles, was aufhört, eins zu sein, hört eben dadurch, daß es eins zu sein aufhört, überhaupt zu sein auf. So kann nichts ohne Einheit Bestand haben.“[2]) Es gibt aber verschiedene Arten der Einheit: Einheit der Sammlung — der Zusammensetzung — der Ähnlichkeit — der Wesenheit — der Identität. Als Beispiele für die ersten drei Arten dienen: eine aus vielen Tieren bestehende Herde, der aus vielen Gliedern zusammengesetzte Leib, ein von vielen ausgesprochener Laut. „Aber von all diesen Dingen ist nichts wahrhaft eines. Doch hat man ihnen beziehungsweise den Namen der Einheit gegeben, weil sie in gewissem Sinne der Einheit sich nähern ... Wahrhaft eines aber ist, was wesentlich eins ist, in dem alles, was es ist, ein einiges und einfaches Sein ist. Was immer also wahrhaft eines ist, ist einfach und kann überhaupt nicht in irgend welche Teile aufgelöst werden; es läßt deshalb keine Trennung in Teile zu, weil es auch keine Zusammensetzung aus Teilen annimmt ... Aber noch müssen wir beachten, daß manche Dinge wahrhaft eins sind, ohne doch den höchsten Grad der Einheit zu besitzen, wie die Seelen, die eins sind der Wesenheit nach, aber nicht wechsellos eines sind. Was aber wahrhaft und in höchster Weise eines ist, ist wesentlich und unveränder-

---

Leben und die willkürliche Bewegung mindestens ebenso entschieden für eine immaterielle Tierseele ein, ja, er scheint für das Tier fast vernünftige Unterscheidungsgabe zu beanspruchen. Immaterialität nimmt später auch Robertus Pullus an (Sent. II, 13—15. — PL. 186, 739 C—740 D), und schon Augustinus hatte ein unkörperliches Lebensprinzip gefordert (De quantit. an. c. 31. n. 62. — PL. 32, 1069 sq.).

[1]) Sacr. 1, V, 8 (PL. 176, 250). — Peter von Poitiers (Sent. II, 3. — PL. 211, 943 A) reduziert Hugos Bestimmungen auf drei: essentiae subtilitas, intelligentiae perspicacitas, liberi arbitrii habilitas.

[2]) Sacr. 1, VI, 37 (PL. 176, 285 D). — Cfr. Boëthius: Consolat. philos. lib. III. pros. 11 (PL. 63, 772 A. 774 B. Ed. Peiper pag. 78. 80); In Porphyr. a se translat. I. III (PL. 64, 83 B. 110 A), De persona et duab. naturis in Christo c. 4 (PL. 64, 1346 A. Ed. Peiper pag. 198). — Augustinus: De ordine II, 18. n. 48 (PL. 32, 1017). — Thierry von Chartres (Hauréau: Notices et extraits etc. I, 64). — Bernhard von Clairvaux: De considerat. V, 7 (PL. 182, 797 sq.).

lich eins." Diese Einheit der vollsten Identität kommt Gott allein zu.[1])

Das wahrhaft Eine ist also einfach. Im Einfachen gibt es keine Mehrheit von Teilen. Oder: die Teile des Einfachen sind untereinander identisch, sie sind also gar keine Teile, weil jeder Teil schon das Ganze ist, jeder Teil ist alle anderen Teile. Das Einfache besteht sozusagen bloß aus einem einzigen Teile. Das Einfache ist nur es selbst, es ist in keiner Weise von sich verschieden; nichts in ihm ist kleiner als es selbst, noch ist es selbst als Ganzes größer denn irgend etwas in ihm. Das Eins-sein des Zusammengesetzten dagegen besteht nur im Vereinigt-sein der Teile, und deshalb ist es nicht wahrhaft eines, weil es aus vielen und in vielen ist; es ist nicht es selbst, weil es nicht sein Teil noch der Teil das Ganze noch ein Teil zugleich der andere Teil ist.[2])

Daß der Seele eine derartige wesentliche Einheit des Seins eignet, beweist Hugo wieder mit Berufung auf das Selbstbewußtsein: „Es darf nicht angenommen werden, der Schöpfer der Dinge sei eins durch Sammlung von Verschiedenem oder durch Zusammensetzung aus Teilen oder infolge Ähnlichkeit mehrerer, da auch dasjenige, was in uns vernünftig ist, von all dem nichts in sich entdecken kann. Denn dasjenige von uns, was sich dem Blicke als aus einer Vielheit von Teilen zusammengesetzt zeigt, erweist sich durch unsere Vernunft selbst nicht als das Vernünftige, sondern als das mit dem Vernünftigen Verbundene."[3])

[1]) Did. VII, 19 (PL. 176, 827 A—C). — Vgl. Sacr. 1, III, 12 (PL. 176, 220); Hier. II (PL. 175, 945 BC). — Gilbert de la Porrée: In l. de duab. nat. et una pers. Chr. c. 4 (PL. 64, 1384 CD).

[2]) Sacr. 1, VI, 37 (PL. 176, 285 D—286 A); vgl. S. 24 f. — Vgl. Boëthius: Quomodo Trinitas unus Deus c. 2 (PL. 64, 1250 C. Ed. Peiper pag. 153); Quomodo substantiae bonae sint (PL. 64, 1311 BC. Ed. Peiper pag. 169). Dazu der Komment. des Gilbert de la Porrée (PL. 64, 1321 A—C). — Anselm von Canterbury: Proslog. c. 18 (PL. 158, 237 A).

[3]) Did. VII, 19 (PL. 176, 827 B): „Fas ergo non est, ut existimemus Creatorem rerum aut collectione diversorum aut compositione partium aut similitudine plurium unum esse, cum illud etiam, quod in nobis rationale est, horum omnium in semetipso nihil possit invenire. Illud enim nostrum, quod partium multitudine compositum cernitur, non rationale, sed rationali coniunctum esse ipsa nostra ratione comprobatur. Si ergo nostrum rationale vere unum est, quanto magis Creator eius vere unus esse credendus est."

Gegen diese Einheit der Seele kann nicht eingewendet werden, daß die Seele über den ganzen Körper ausgegossen sei, wie die Empfindung beweise. Denn gerade aus der Empfindung ergibt sich wiederum ein Zeugnis für die Einheit des beseelenden Geistes. „Welcher Teil des beseelten Leibes auch verletzt wird, eines ist's, auf das sich jede Schmerzempfindung zurückbezieht, was ganz und gar nicht geschehen könnte, wenn nicht ein und dasselbe überall ausgegossen wäre.“ [1])

Das ist kurz und bündig; das Vertrauen auf das Ich-Bewußtsein entscheidet. Dürftig erscheint dies fast gegenüber dem, wie sich ein Augustinus [2]) und nach ihm mit größter Energie Claudianus Mamertus [3]) bemühten, die Einfachheit und Immaterialität der Seele nach allen Seiten zu sichern und klarzulegen. Bei den späteren Trägern der psychologischen Tradition finden wir die Erörterungen über Einfachheit und Unkörperlichkeit der Seele meist im Zusammenhang mit den aufgestellten Seelendefinitionen. [4]) Das Fehlen der drei Dimensionen — das freilich stillschweigend das Selbsterkennen als Zeugen voraussetzt —, die Unabhängigkeit im Erkennen und Denken, die Menge des Erkannten und im Gedächtnis Aufgespeicherten, sowie nicht zuletzt die Offenbarungswahrheit von der Gottebenbildlichkeit der Seele sind beliebte Beweise. Daneben wird dann noch erinnert an die Uneinigkeit derjenigen, die bald Feuer, bald Wasser, bald Blut oder Äther als Lebensprinzip und Seelensubstanz ausgeben. [5])

[1]) A. a. O. (828 AB): „Deum autem ubique esse multa sunt indicia. Primum ipsa anima nostra, quam et ratio simplicem essentiam esse non dubitat et sensus per omne, quod vivificat, corpus diffusum esse probat. Quaecunque enim animalis corporis pars laeditur, unus est, ad quem sensus omnis doloris retorquetur, quod omnino non fieret, si unus et idem ubique non diffusus esset.“

[2]) Storz a. a. O. S. 104 ff.

[3]) In der eigens zu diesem Zweck verfaßten Schrift: De statu animae; die sämtlichen Beweise sind kurz zusammengestellt III, 14 (PL. 53, 775 sq. Ed. Engelbrecht pag. 185 sqq.).

[4]) Vgl. oben S. 14 f.

[5]) Augustinus: De Trinit. X, 7. 10. n. 9. 13 sq. (PL. 42, 978. 980 sqq.). — Ambrosius: De Noë et arca XXV; De Isaac et anima II (PL. 14, 403 D. 504 C); Epist. I, 34 (PL. 16, 1074 AB). — Isidor. Hispal: Different. II, 30 (PL. 83, 85 A). — Manegold von Lautenbach: Contra Wolfelm. Coloniens. c. 3 (PL. 155, 154).

All dies war natürlich auch unserem Viktoriner bekannt; aber er hat es unterlassen, diese Beweise zu wiederholen, sich mit dem fundamentalen Zeugnis des Selbstbewußtseins begnügend. Dafür bietet er eine eingehendere Darlegung über die Einfachheit des Geistes und seinen Gegensatz zum Körper.

Die unmittelbar erscheinenden Körper sind durchaus aus Teilen zusammengesetzt. Was der Körper ist und woraus er ist, ist nicht identisch. Der Körper ist ja nicht bloß die Summe der Teile; es kommt auch darauf an, wie diese Teile zueinander und im Ganzen gelagert sind; die Lagerungsweise gibt die Form des Körpers, und umgekehrt ist jede Formänderung bedingt durch einen Lagerungswechsel der Teile.[1] Beim einfachen Geiste müssen solche Formänderungen wegfallen. Die Geisterwelt konnte darum auch nicht allmählich ins Dasein gerufen werden, sondern mußte sofort in ihrem ganzen Sein, in nicht mehr weiter verrückbarer Abgeschlossenheit des einzelnen persönlichen Geistes erschaffen werden. Es gibt also keine geistige Materie, aus der sich das Geistindividuum entwickeln konnte.[2] Freilich ohne jede Form war auch das Chaos der Körper nicht und konnte es nicht sein,[3] wohl aber war es ohne jene schönen und geordneten Formen, die jetzt die Welt bietet, die aber auch jetzt nicht unverrückbar sind, da die Körper-Individuen fortwährend ineinander übergehen und ihre Grenzen ändern. Nur in übertragenem Sinne dagegen kann man von einer Form der Geister sprechen, namentlich in Bezug auf jene Schönheit und Würde, welche die übernatürliche Liebe und Gnade geben soll.[4] Für keinen Fall handelt es sich hiebei um Lagerungsänderungen von Teilen. Cassiodor,[5] Beda Venerabilis,[6] Rhabanus[7] waren die Zeugen der Überlieferung, daß es eine geistige Materie nicht gebe.

---

[1]) Sacr. 1, III, 15 (PL. 176, 221 sq. 221 D: „Et non est forma aliquid omnino nisi dispositio partium in toto").

[2]) Sacr. 1, I, 3. 6; V, 7 (PL. 176, 188 sq. 192. 249 sq.).

[3]) Sacr. 1, I, 4 (PL. 176, 189).

[4]) Sacr. 1, I, 3. 6; V, 7 (PL. 176, 189 A. 192 C. 250 A). — Vgl. Augustinus: Confess. XIII, 2. 3 (PL. 32, 845 sq.). — Vgl. oben S. 27 f.

[5]) De anima c. 4 (PL. 70, 1289 A).

[6]) In Genesim 1 (PL. 91, 191 AB).

[7]) Tract. de an. c. 3 (PL. 110, 1113 AB).

Daneben existierte aber, offenbar im Anschluß an Augustinus,[1]) eine zweite Richtung, die wenigstens die Möglichkeit einer geistigen Materie offen ließ. Odo von Cambrai kannte diese Lehre, ohne sie unbedingt zu verwerfen;[2]) Honorius von Autun nimmt positiv eine von Anfang an geschaffene unsichtbare Materie an, aus der in der Zeit die individuellen Seelen gebildet würden.[3]) Die spätere Franziskanerschule hat sich mit ihrem ersten Lehrer, Alexander von Hales, dieser zweiten Richtung angeschlossen,[4]) während die erste von den Thomisten fortgeführt wurde.[5]) Eriugenas seltsame Spekulation[6]) steht wohl überhaupt außerhalb der Überlieferungsreihe. Nicht identifiziert mit der zweiten Richtung darf der hl. Bernhard werden, der für die Wahrscheinlichkeit von Engelleibern eintritt; denn eine innere Notwendigkeit bestreitet auch er, nur für den Dienst in der sichtbaren Welt bedürften die Engel solcher Organe.[7])

Wenn nun aber die Körper nach Hugo aus Teilen bestehen, so gibt es doch letzte Bestandteile, die nicht weiter teilbar sind, die Atome.[8]) Die Atome konstituieren die Körper, sie sind die Substanz der Körper; ihre Bewegung führt die Änderung der Formen herbei. An positivem Sein geht jedoch bei allem Wechsel

---

[1]) De Genesi ad litt. VII, 6—9 (PL. 34, 358 sqq.). Vgl. Correns, Dominicus Gundisalvi De unitate (Beiträge I, 1) S. 42 ff.

[2]) De peccato orig. c. 3 (PL. 160, 1091 A—D).

[3]) Elucidarium II, 14 (PL. 172, 1144 D). Über den Verfasser des Elucidariums vgl. Überweg-Heinze: Grundriß etc. II⁹, 178 f. Nach der ganzen Art dürfte Honorius der Autor sein; auch Schrödl: Art. „Honorius von Augustodonum“ in Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VI², 273 ist für Honorius.

[4]) J. Endres: D. Alex. v. Hales Leben u. psycholog. Lehre (Philos. Jahrb. d. Görresges. I. Bd. 1888). S. 203 ff.

[5]) M. de Wulf: Hist. de la philos. médiévale pag. 268.

[6]) Stöckl: Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, 78. 92.

[7]) De considerat. V, 4 (PL. 182, 791 BC). — Sermon. in Cant. cant. 5 (PL. 183, 799 B—802 A). — Vgl. Richard von St. Viktor: De Trinit. IV, 25 (PL. 196, 947 C—948 C).

[8]) Vgl. Isidorus Hispal: Etymol. XIII, 2 (PL. 82, 472 sq.). — Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 1 (PL. 160, 1080 A). — Über Wilhelm von Champeaux, der diese Betrachtungen sogar auf die mathematische Linie ausdehnte, vgl. Abaelard: Dialectica pars I. lib. II (Cousin: Ouvrages inédits d'Abélard. Paris 1836. pag. 178 sqq.). Vgl. Kurd Laßwitz: Geschichte der Atomistik. Hamburg und Leipzig 1890. I. S. 67—78.

nichts verloren und wird nichts gewonnen. Hugo zitiert einen Vers des Satirikers Persius:[1]) (Gigni)

„De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.“[2])

Das gehört auch zur Würdigung vom beständigen Fluß alles Körperlichen: kein Sein hört auf.[3]) Sind nun die einfachen Atome Geister und die Geister Atome? Nein!

„Von den Dingen, die infolge ihrer Einfachheit eines sind, sammeln die einen ihre Einheit nicht aus vielen, weil sie nicht zusammengesetzt sind, noch gießen sie ihre Einheit in vieles aus, weil sie sich nicht vervielfältigen lassen und nicht Materie sein können. Solcher Art sind eben die unkörperlichen Geister, die weder aus Materie sind, weil sie einfach sind, noch Materie sein können, weil sie nicht Körper sind. Anderes dagegen sammelt seine Einheit nicht zugleich aus vielen, weil es einfach ist; aber es ergießt seine Einheit in vieles aus, weil es sich vervielfältigen läßt und Materie wird. Solcher Art sind die einfachen Körper, die man Atome nennt, die zwar nicht aus Materie sind, weil sie einfach sind, aber selbst Materie werden, weil sie sich in sich selbst vermehren und ein Wachstum zulassen.“[4]) Hugo bringt also an der Atom-Theorie eine Korrektur an: die Atome treten nicht mit starren unveränderlichen Grenzen zu einer Masse zusammen, sie können sich, jedes einzeln, zu einer Masse ausgießen.

[1]) Sat. III, 84.

[2]) Did. I, 7 (PL. 176, 746). — Vgl. Lucretius: De rerum nat. I, 144. 149 sq. 206. 209 sq. — Ovid.: Metamorph. XV, 252-259. — Macrobius: In somnium Scip. l. II. c. 12. n. 13—16 (ed. Eyssenhardt pag. 615). — Augustinus: De immortalit. an c. 7. n. 12 (PL. 32, 1027). — Bernard. Silvestris: De mundi universit. II, 8. v. 42—48 (ed. Barach pag. 52). — Ioannes Saresber: Enthet. 1013—1020 (PL. 199, 987).

[3]) Vgl. oben S. 24 f.

[4]) Sacr. 1, VI, 37 (PL. 176, 286 AB): „Sed ex his rursum, quae ex simplicitate unum sunt, alia unitatem suam ex multis non colligunt, quia non sunt composita, nec unitatem suam in multa effundunt, quia multiplicari non possunt neque esse materia. Quales sunt incorporei spiritus, qui neque ex materia sunt, quia simplices sunt, neque materia esse possunt, quia corpora non sunt. Alia quidem unitatem suam ex multis non colligunt, quia sunt simplicia, sed tamen unitatem suam in multa effundunt, quia multiplicantur et fiunt materia. Qualia sunt corpora simplicia, quae atomos dicunt, quae quidem ex materia non sunt, quia simplicia sunt, sed tamen materia fiunt, quia in semetipsis multiplicantur et in augmentum excrescunt.“

Wie diese naturphilosophische Ansicht auch beurteilt werden mag,[1]) jedenfalls ist dadurch der Gegensatz zwischen Körper und Geist scharf ausgeprägt. Und so fein auch der feinste Körper und so geistähnlich und fast unkörperlich er sein mag, der Geist kann niemals Körper werden und der Körper niemals Geist.[2])

[1]) Es ist nicht ganz klar, wie sich Hugo überhaupt die Atome gedacht hat, als mathematische Punkte oder als kleinste, noch ausgedehnte Teilchen. Für ersteres spricht das zitierte Kapitel (auf das sich alle in der Anmerkung nicht eigens belegten Angaben beziehen), sowie der Umstand, daß eben rein begrifflich „die Vermehrung in sich selbst" bereits ausgedehnte Atome zur Erklärung der Körperwelt überflüssig machen dürfte. Diese Vermehrung ist nicht bloß eine Verdünnung — rarefactio —, sondern eine positive Zunahme des Seinsgehaltes. Denn Hugo redet mit Rücksicht darauf von einem „de aliquo aliquid facere in maius", das er zwar von dem „de nihilo aliquid facere" als minder großes Werk unterscheidet, aber doch gleichfalls für Gott — wenn auch unter Mitwirken der Natur — in Anspruch nimmt, wie das „de aliquo aliquid facere in minus". Während er das wirkliche Vorkommen der Verminderung und Vereinfachung dahingestellt sein läßt, sieht er Beispiele für die Selbstvervielfältigung im Wunder der Brotvermehrung, in der Erschaffung der Eva aus einer Rippe des Adam (Sacr. 1, VI, 36. — PL. 176, 284 D), die ihm gerade zu seinen Ausführungen Gelegenheit bietet. Dabei meint Hugo, wäre die Rippe nicht innerlich vermehrt worden zum Leibe der Eva, wäre das Fehlende von außen ergänzt worden, dann wäre Eva nicht eigentlich aus der Rippe des Adam, sondern aus dem dazugekommenen Stoffe als aus dem mehreren geworden. Unter Mitwirkung der Natur vollzieht sich durch solche Vermehrung die Entstehung des ganzen Menschengeschlechtes aus einem Paare und wohl überhaupt alles Wachstum (Vgl. Hom. XIV; PL. 175, 216. — Did. I, 10; PL. 176, 747). — Dagegen scheint die behauptete Einfachheit der Atome illusorisch, wenn Hugo erklärt, anders werde der Geist, anders der Körper einfach genannt, der Geist wegen seiner Einheit, der Körper wegen seiner Kleinheit (Did. VII, 19. — PL. 176, 828 D—829 A). — Wilhelm von Conches bezieht die Einfachheit auf die Einheit der Art des Stoffes, quantitativ sind sie „das Kleinste": „Elementum est simpla et minima pars alicuius corporis, simpla ad qualitatem, minima ad quantitatem" (Philos. I, 21. — PL. 172, 48 D). — In seinem Dragmaticon wird die Definition wiederholt (Dialogus de substantiis physicis . . . a Vuilhelmo Aneponymo philosopho. Industria Guilielmi Grataroli Medici. Argentorati 1567. pag. 26), zugleich den Elementen die Dreidimensionalität abgesprochen (a. a. O. S. 30).

[2]) Un. (PL. 177, 286 C—287 C). — Vgl. Augustinus: De Genesi ad litt. VII, 9. n. 12; X, 4. n. 7 (PL. 34, 360. 411); De immortal. an. c. 13. n. 20 sqq. (PL. 32, 1031 sq.). — Chalcidius: In Plat. Tim. c. 320 (ed. Wrobel pag. 344). — Beda Venerab: In Genesim II (PL. 91, 206 AB). — Abaelard: Introductio ad theol. III, 6 (PL. 178, 1107 AB). — Gilbert de la Porrée: In libr. de duab. nat. et una persona Chr. c. 6 (PL. 64, 1398 B).

Die Eigenschaft des Geistes, nicht Materie sein zu können, findet ihren prägnantesten Ausdruck in dem Geiste als Person. Die Persönlichkeit hat darum Hugo eigens neben der Einfachheit und Immaterialität hervorgehoben.[1] Hugo akzeptiert die bekannte Definition des Boëthius:[2] „Persona est individuum rationalis substantiae", deren Geltung er freilich einschränkt auf die Geschöpfe; auf Gott will er sie nicht ausgedehnt wissen wegen der Schwierigkeiten in der Trinitätslehre.[3] Doch diesen Punkt können wir übergehen. Gilt nun die Definition für den Menschen, dann in erster Linie für seine Seele. Denn „wer ist vernünftige Substanz wenn nicht der vernünftige Geist"? Dieser allein ist ja fähig, Träger der Vernunft zu sein. Und wenn der Mensch eine vernünftige Substanz genannt wird, geschieht dies nicht wegen des ganzen Menschen, sondern wegen der Seele, die allein wahrhaft vernünftige Substanz ist. Zugleich ist sie wahrhaft unteilbar, weil einfach und nicht aus Teilen zusammengesetzt.[4] Odo von Cambrai[5] kann als Vorgänger Hugos für die Persönlichkeit der Seele betrachtet werden, dem hinwieder Petrus Lombardus[6] und Peter von Poitiers[7] folgen. Denn auch Hugo redet zunächst nur von der für sich selbst existierenden Seele, nicht von der mit dem Leibe vereinigten.[8] Ob Gilbert de la Porrée[9] und der an ihn

[1]) Vergl. oben S. 31 f.

[2]) De pers. et duab. nat. c. 3 (PL. 64, 1343 C. Ed. Peiper pag. 193): „Persona est naturae rationalis individua substantia."

[3]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 405 D—406 A). Den Versuch eines Ausgleiches mit dem Trinitäts-Dogma vgl. Sent. I, 9 (PL. 176, 56), wo Hugo die Definition noch beibehalten zu müssen glaubte; mit dem christologischen Dogma Sacr. 1, II, 11 (PL. 176, 411) und De Verbo incarnato c. 2 (PL. 177, 319 sq.).

[4]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 406 AB).

[5]) De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1087 D).

[6]) Espenberger: Die Philosophie des Petrus Lombardus (Baeumker-v. Hertling: Beitr. etc. III; 5). S. 48.

[7]) Sent. IV, 10 (PL. 211, 1171 A).

[8]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 406 C. 411 A). Von einem Gegensatz derjenigen gegen Hugo, die die Seele im Leibe nicht als Person für sich betrachten, wie Espenberger a. a. O. S. 49 f. meint, kann also nicht die Rede sein. Vgl. unten S. 40.

[9]) In l. de duab. nat. et una pers. Chr. c. 3 (PL. 64, 1371 C—1373 A).

genau sich anschließende Simon von Tournay,[1]) sowie Alanus von Lille[2]) als Gegner Hugos bezeichnet werden können, ist nicht so ganz sicher, weil sie nur von der Seele als Teil des Menschen reden, den Fall der getrennten Seele nicht eigens erwähnen. Immerhin betonen sie vor allem die Trennung und Geschiedenheit des Individuums von allem andern, d. h. nicht so fast die Unteilbarkeit, als die Unmitteilbarkeit, die Richard von St. Viktor[3]) klar hervorhebt, und so dürfen sie mit großer Wahrscheinlichkeit als Leugner der Persönlichkeit der getrennten Seele genommen werden.[4]) Unser Magister dagegen sieht mehr auf die Grundlage der Unmitteilbarkeit, das einfache, in sich abgeschlossene Sein der Seele; die Unmitgeteiltheit und das tatsächliche Für-sich-bestehen der Seele fordert auch er für die Persönlichkeit. Sagt er doch geradezu: „Persona notat discretionem,"[5]) und für Persönlichkeit bedient er sich des Ausdruckes „personalis discretio".[6]) Darum ist auch die vernünftige Natur, wo sie nicht mehr für sich besteht, wie in Christus, keine eigene Person mehr,[7]) und die Seele im Leibe ist zwar Person aus sich, aber nicht für sich, sondern mit dem Leibe.[8])

Die „persönliche Unterscheidung" ist nun eine doppelte: eine passive und eine aktive, wenn wir so sagen sollen. Die passive Unterscheidung ist die numerische Unterschiedenheit, die auf die einfache Wesenheit sich gründet, weil diese nicht Materie sein kann, sondern in sich abgeschlossen und für sich ist. Die aktive Unterscheidung besteht in dem Bewußtsein der passiven Unterschiedenheit.[9]) Dieses Selbstbewußtsein ist, wenn auch nicht

---

[1]) Hauréau: Notices et extraits etc. III, 256 sqq.

[2]) Baumgartner: D. Philos. d. Al. de Insulis (Beiträge II, 4). S. 45.

[3]) De Trinit. II, 12 (PL. 196, 907 sq.).

[4]) Vgl. Thomas von Aquin: S. th. I. q. 29. a. 1. ad 5.

[5]) De Verbo incarnato c. 2 (PL. 177, 319 D).

[6]) Sacr. 1, V, 8 (PL. 176, 250 AB).

[7]) De Verbo incarnato c. 2 (PL. 177, 319 sq.). – Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 411).

[8]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 411 A).

[9]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 406 B): „Hic itaque spiritus rationalis proprie persona dicitur, et numero discretus et ratione discernens . . . Ecce ergo

gerade konstitutives Prinzip der Person, doch ganz und gar nicht zufällig. Denn einmal ist es die Vernunft, die die Einfachheit und Abgeschlossenheit des Geistes erkennt; der Vernunft aber ist es eigentümlich, das Zusammengesetzte zu unterscheiden und zu trennen und nur das wirklich und wahrhaft Eine als eines zu erfassen.[1] Der Geist als Objekt der Vernunft erweist sich also mit Sicherheit als ein in sich abgeschlossenes einfaches Sein. Zugleich ist aber der Geist Subjekt der Vernunft, und weil er es mithin selbst ist, der die wahre Einheit erkennt, muß er um so mehr in sich selbst einfach und für sich abgeschlossen sein.[2] Darum hören wir wohl, daß nur der Geist Träger der Vernunft sein kann.[3] Ja, in gewissem Sinne konnte Hugo im Selbstbewußtsein tatsächlich ein Person-bildendes Moment erblicken und im Versenken in die sinnliche Wahrnehmung und im Vergessen auf sich selbst ein Aufgeben der Persönlichkeit sehen, weil der Geist in der sinnlichen Wahrnehmung gleichsam sich ausgießt und seine Einfachheit verliert, in der Selbsterkenntnis dagegen sich wieder zu seiner naturgemäßen Einheit sammelt.[4]

Wir haben hier einen gewiß sehr anerkennenswerten Versuch vor uns, das Moment der Vernünftigkeit im Personbegriff zu rechtfertigen. Nicht um eine Willkür des philosophischen Sprachgebrauches handelt es sich, wie Gilbertus Porretanus gemeint;[5] sondern weil die Individualität der vernünftigen Wesen unvergleichlich höher steht als jene der vernunftlosen, können diese von der Ehre des gleichen Personnamens mit jenen mit innerem Rechte ausgeschlossen werden. Es bleibt nur zu bedauern, daß die Denkarbeit Hugos in diesem Punkte bei Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolgern so wenig Würdigung und Fortbildung gefunden hat.[6]

---

secundum hanc definitionem proprie dicimus, quod spiritus rationalis persona est, per se discernens se." — Vgl. 1, V, 7 (PL. 176, 249 D).

[1]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 408 CD).

[2]) Vgl. oben S. 29 f.

[3]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 406 A). — Vgl. Did. VII, 19 (PL. 176, 825 A).

[4]) Did. I, 2; II, 4. 5 (PL. 176, 742. 753 sq.). — Vgl. Un. (PL. 177, 288 CD).

[5]) In l. de duab. nat. et una pers. Chr. c. 2 (PL. 64, 1374 BC).

[6]) Vgl. Thomas von Aquin: S. th. I. q. 29. a. 1.

Wollen wir den Begriff des Geistes vollkommen umschreiben, so müssen wir, wie bereits bemerkt,[1]) zur Immaterialität und Persönlichkeit noch die beiden Merkmale der Vernünftigkeit und Willensfreiheit fügen. Vernunft und Wille nennt uns Hugo auch sonst als dem Geiste wesentlich: Erkenntnis und Streben, Weisheit und Liebe füllen den ganzen Geist aus, in ihnen wirkt sich das Wesen der vernünftigen Seele aus.[2]) In ihrem Kommen und Gehen erschöpft sich die Wandelbarkeit der geistigen Natur.[3]) Dazu tritt noch die bekannte Augustinische Trinität: der Geist und seine Weisheit und Liebe.[4]) Wie glücklich Hugo die Vernunft mit der Einfachheit des Geistes zu verbinden wußte, haben wir gesehen. Wie er den Willen zur Vernunft und zur Wesenheit des Geistes in Beziehung setzte, muß der späteren Darstellung überlassen bleiben.

Zum Schlusse dieses Kapitels sei noch aufmerksam gemacht auf die mannigfachen Stufen der Vollkommenheit innerhalb des Geisterreiches. Wie die Körper die reichsten Abstufungen vom Grob-materiellen bis zum Geistartigen zeigen,[5]) so lassen sich ähnliche Verhältnisse auch bei den Geistern annehmen.[6]) Wenigstens, meint Hugo vorsichtig, sei kein Widerspruch darin zu finden, daß nicht alle Geister die gleiche Einfachheit des Seins, die gleiche Klarheit der Erkenntnis, die gleiche Kraft des Willens besäßen; jedem komme all dies zu, aber nicht jedem in gleicher Vollkommenheit; im einzelnen diese Grade zu bestimmen, gehe über Menschen-Können hinaus; jedenfalls seien auch die Engel endlich, weil geschaffen, endlich darum auch ihr Sein, Erkennen und Wollen.[7])

---

[1]) S. oben S. 31 f.

[2]) Hom. II (PL. 175, 141 BC).

[3]) S. oben S. 27 f.

[4]) Sacr. 1, III, 21 (PL. 176, 225). — Augustinus: De Trinit. IX, 4 sqq. (PL. 42, 963 sqq.).

[5]) Sacr. 1, V, 9 (PL. 176, 250 CD). — Hier. III (PL. 175, 967 D). — Un. (PL. 177, 285 sqq.).

[6]) Vgl. Claudianus Mamertus: De stat. an. III, 13 (PL. 53, 775 A. Ed. Engelbrecht pag. 184). — Richard von St. Viktor: Beniamin maior III, 2 (PL. 196, 110 D). — Petrus von Poitiers: Sent II, 3 (PL 211, 943 A).

[7]) Sacr. 1, V, 8—12 (PL. 176, 250 sq.). — Vgl. Isidorus Hispal: Sent. I, 10 (PL. 83, 555 A. 556 A).

Die Kluft zwischen dem höchsten geschaffenen Geiste und dem göttlichen Geiste ist größer als die zwischen geschaffenem Geiste und Körper; im Vergleich mit der Reinheit Gottes ist der Geist, den wir kennen, Körper zu nennen. [1]) Immerhin ist der Mensch seiner geistigen Seele nach das Bild und Gleichnis Gottes. [2]) Freilich haben alle Wesen ohne Ausnahme, und so auch die Körper, ihre Vorbilder in Gott, aber „etwas anderes ist es, ein Ebenbild in Gott haben, und etwas anderes, Gott selbst zum Ebenbilde haben". [3])

Unsterblichkeit der Seele.

Als Eigenschaften des wahren Seins wurden aufgestellt Seinsfülle und Dauer des mit sich selbst identisch bleibenden Seins. [4]) Letztere spricht sich bei der Seele besonders deutlich aus in der Unsterblichkeit.

Es ist zur Genüge bekannt, welch großes Gewicht in der christlichen Philosophie von jeher auf die Unsterblichkeit der Seele gelegt wurde; sie galt und gilt als einer der Grundpfeiler der sittlichen Ordnung. [5]) Alle Fragen nach der Einfachheit und Geistigkeit der Seele bekommen erst dann praktischen Wert, wenn sie die Unsterblichkeit sichern und dadurch die Möglichkeit

---

[1]) Hier. III (PL. 175, 977 sq.). — Sacr. 1, X. 2 (PL. 176, 329 B). — Ähnlich Augustinus, vgl. Storz: D. Philos. d. hl. Aug. S. 161. — Ferner Gregorius Magnus: Moral. II, 3 (PL. 75, 557 A). — Anselm von Canterbury: Proslog. c. 13 (PL. 158, 234 BC). — Abaelard: Introductio ad theolog. II, 17 (PL. 178, 1081 D). — Isaak von Stella: De anima (PL. 194, 1885 B). — Dem energischen Verteidiger der Immaterialität der Seele, Claudianus Mamertus (De stat. an. III, 10. — PL. 53, 771 C. Ed. Engelbrecht pag 176 sq.), war dieser Satz unleidlich: entweder sei die Seele Körper oder nicht; was sie an sich sei, sei sie auch für Gott. Nach Wilhelm von Conches (Philos. I, 19. — PL. 172, 48 AB) hätte man sich wirklich auf Gregorius Magnus und Augustinus für die Materialität der Seele berufen wollen; dem stellt Wilhelm den richtigen Sinn der betreffenden Stellen gegenüber.

[2]) Sacr. 1, VI, 2 (PL. 176, 264).

[3]) Sacr. 1, V, 3 (PL. 176, 247 D).

[4]) S. oben S. 23 f.

[5]) Vgl. Sap. II. — Isaias XXII, 13. — I. Cor. XV, 19. 32.

und Wirklichkeit einer jenseitigen Vergeltung begründen.[1] Merkwürdigerweise finden wir bei Hugo für die Unsterblichkeit keinen formell durchgeführten Beweis. Indessen die Prämissen zu einem solchen haben wir, ebenso Andeutungen für die herkömmlichen Argumente.

Hugo gibt folgende Einteilung aller Wesen nach ihrer Dauer: Einige haben Anfang und Ende, und die heißt man zeitlich; andere haben zwar einen Anfang, aber kein Ende, und das sind die immerwährenden; was ohne Anfang und ohne Ende ist, ist ewig.[2] Alles, was einen Anfang hat, wird eingeteilt in solches, das mit der Zeit, und in solches, das in der Zeit geworden; zu ersterem gehören die Engel und die formlose Materie, die im ersten Augenblick der Schöpfung ins Dasein traten, denen also keine Zeit voranging. Alles übrige ist in der Zeit geworden und ist wiederum bloß in der Zeit entstanden, wenn es kein Ende hat, oder es ist in und unter der Zeit, wenn es auch ein Ende hat in der Zeit. Bei diesem wird dann schließlich noch unterschieden zwischen dem, was bloß für die Zeit ist, und dem, was zwar unter der Zeit, aber für die Ewigkeit ist, d. h. in seinen Wirkungen und Früchten die Zeit überdauert.[3]

In eine dieser Kategorieen ist nun die Seele einzureihen. Die Seele ist veränderlich, wie wir bereits gehört; es gibt in ihr einen Wechsel des Denkens und Wollens.[4] „Diese Änderungen im Denken und Wollen sind gleichsam eine Formänderung: und aus dieser folgt die zeitliche Änderung. Es unterliegt also der Geist der Zeit wegen dessen, was in ihm wechselt."[5] Denn wo Veränderlichkeit, da ist Zeit, das Ewige dagegen ist überzeitlich, weil unveränderlich.[6] Der menschliche Geist ist also in der Zeit,

[1]) Hom. XVIII (PL. 175, 249 sqq.).

[2]) Did. I, 7 (PL. 176, 745 D). — Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 330 (ed. Wrobel pag. 355). — Isidorus Hispal: Sent. I, 12 (PL. 83, 562 B, wohl unmittelbare Vorlage Hugos). — Alcuin: Epist. 162 (PL. 100, 419 C—420 C).

[3]) Hom. I (PL. 175, 128 D—129 A).

[4]) S. oben S. 27 f.

[5]) Sacr. 1, III, 16. 15 (PL. 176, 222 B. 221 D—222 A).

[6]) „Immensitas enim aeternitatis temporales angustias infra se claudit, quia et prius tempore est, quod nunquam coepit, et posterius tempore, quod finem nescit, et supra tempus est, quod mutabilitatem nescit." De contem-

aber eben nur, soweit er veränderlich ist; er ragt aber auch, schon seiner Natur nach, über die Zeit hinaus.[1])

Der formelle Beweis hiefür liegt nach den Prinzipien Hugos ziemlich einfach. Da überhaupt alles Werden und Vergehen im Bereiche der Wirklichkeit sich auf ein Trennen und Verbinden der Bestandteile reduziert, da kein positives Sein ins Nichts zurückkehren kann, also nicht einmal die Summe des körperlichen Seins untergeht oder sich vermindert,[2]) so kann auch die Seelenmonade[3]) nicht vergehen und sterben, weil sie einfach und darum unteilbar ist, ihr eigenes positives Sein aber nicht unmittelbar in nichts übergehen kann. Nur Gott könnte sie vernichten.[4]) Bei der Seele kommt aber nicht bloß die Fortdauer eines starren Seins in Frage, sondern das Fortleben. Auch dieses ist jedoch gesichert durch die vollkommene Einfachheit des Wesens, das keine Trennung von Sein und Leben zuläßt, wie denn Augustinus[5]) und nach ihm Bernhard von Clairvaux[6])

platione et eius speciebus c. 22 (Hauréau: Hugues de St. Victor etc. 1859. pag. 204). — Sacr. 1, I, 9 (PL. 176, 194 D). — Hom. XIII (PL. 175, 207 C. 208 C). — Vgl. Boëthius: Consolat. philos. l. V. pros. 6 (PL. 63, 858 sq. Ed. Peiper pag. 139 sqq.). — Gregorius Magnus: Moral. XVI, 43 (PL. 77, 1147 D—1148 A). — Isidorus Hispal: Sent. I, 6 (PL. 83, 547 B).

[1]) Hom. I (PL. 175, 119 B). — Vgl. Gregorius Magnus: Moral. V, 34 (PL. 75, 713 CD). Wir haben es hier natürlich nur mit dem physischen, nicht mit dem moralischen Tode bezw. Leben der Seele zu tun. Beide wurden häufig zusammengestellt. Gregor der Große hat darum die Seele paradox „immortaliter mortalis — mortaliter immortalis" genannt, die Unsterblichkeit ausdrücklich auf das „essentialiter vivere" beziehend. Moral. IV, 1 (PL. 75, 640 C). — Vgl. Ambrosius: De bono mortis c. 9 (PL. 14, 559 A). — Claudianus Mamertus: De stat. an. III, 11 (PL. 53, 773 A. Ed. Engelbrecht pag. 179). — Beda Venerab: In Genesim II (PL. 91, 206 AB). — Alcuin: De an. rat. c. 9 (PL. 101, 643 B).

[2]) S. oben S. 36 f.

[3]) Vgl. Did. II, 5 (PL. 176, 754 A).

[4]) Sacr. 1, VI, 37 (PL. 176, 285 sqq.). — Vgl. Gregorius Magnus: Moral. V, 34 (PL. 75, 713 CD). — Den Beweis aus der Einfachheit bei Cassiodor: De anima c. 2. 3 (PL. 70, 1285 C. 1288 A). — Rhabanus Maurus: Tract. de an. c. 1 (PL. 110, 1111 C). — Petrus Lombardus, vgl. Espenberger: Die Philos. d. Petr. Lomb. (Baeumker-v. Hertling: Beiträge III, 5). S. 94. — Joann. Saresber: Metalog. IV, 20 (PL. 199, 928 A). — Alanus v. Lille, vgl. Baumgartner: D. Philos. d. Alan. de Ins. (Baeumker-v. Hertling: Beitr. II, 4). S. 100 f.

[5]) Vgl. Storz: D. Philos. d. hl. Aug. S. 152.

[6]) Vgl. Stöckl: Gesch. d. Philos. d. Mittelalters I, 295.

Einfachheit und Leben der Seele als Prämissen eines Schlusses auf die Unsterblichkeit benutzten. Sonst hielt man diese Kombination nicht immer für nötig, sondern begnügte sich mit dem Hinweis, daß die Seele aus sich selbst lebe, also Leben sei, und als solches den Tod nicht dulde, so wenig wie der Schnee die Wärme oder das Licht die Finsternis. [1]) Auch Hugo kannte diesen, wie schon die Beispiele zeigen, nicht eben glücklichen Beweis. [2]) — Zwar auch das Tier lebt, aber die Tierseele hat nur die Belebung des Körpers zur Aufgabe, sie hat kein Eigenleben und ist selbst ganz körperlich. [3]) Jedenfalls wurde auch dort, wo man eine unkörperliche Tierseele annahm, [4]) deren Sterblichkeit betont. [5]) Der Mensch dagegen hat schon in seinem Leibe ein Leben unabhängig vom Leibe in seinem Denken und Wollen. [6]) Dieses Leben wird nicht berührt durch den Tod des Leibes. Nur der Leib stirbt, wenn ihn die Seele nicht mehr belebt; „die Seele aber stirbt nicht und hört nicht auf zu leben, auch wenn sie aufhört zu beleben". [7])

Gott könnte, wie gesagt, allein Sein und Leben der Seele vernichten. Dies führt uns zu weiteren teleologischen Gründen für die Unsterblichkeit der Seele. — Die Ungerechtigkeit der Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens weist hin auf einen künftigen Ausgleich und eine jenseitige Vergeltung. Jetzt ist kein Unterschied zwischen gut und bös, ja, der Ruchlose erntet unverdienten Lohn, und der Fromme büßt für fremde Schlechtigkeit. Das ist

---

[1]) Ambrosius: De bono mortis c. 9 (PL. 14, 559 B). — Vgl. Cassiodor: De an. c. 2 (PL. 70, 1285 C). — Rhabanus Maurus: Tract. de an. c. 1 (PL. 110, 1111 C; De universo IV, 10 (PL. 111, 99 A). — Alcher von Clairvaux: De spir. et an. c. 48 (PL. 40, 815). — Über die „Selbstbewegung" siehe Chalcidius: In Plat. Tim c. 57. 103. 227 (ed. Wrobel pag. 125. 172. 265). — Macrobius: In Somn. Scip. l. II. c. 13. n. 1—5. 11—12 (ed. Eyssenhardt pag. 615 sqq.). — Claudianus Mamertus: De statu an. II, 7 (PL. 53, 747 C. Ed. Engelbrecht pag. 123 sq.). — Cassiodor: De an. c. 2 (PL. 70, 1285 D).

[2]) S. oben S. 29 f. u. Hom. I (PL. 175, 129 CD).

[3]) Magnif. (PL. 175, 420 A). — Vgl. Un. (PL. 177, 286 BC).

[4]) S. oben S. 31 [2].

[5]) Claudian. Mam: De stat. an. I, 21 (PL. 53, 724 C. Ed. Engelbrecht pag. 74). — Robertus Pullus: Sent. II, 14 (PL. 186, 739 D—740 C).

[6]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 410 B).

[7]) A. a. O. (410 D).

zur Prüfung der Guten und fordert ein künftiges Gericht.[1] — Freilich, die in irdische Lust versunken sind, wünschen, es möchte mit dem Tode alles aus sein. Darum häufen sie Gründe auf Gründe und tragen alles zusammen, um sich selbst zu täuschen und ihr Herz glauben zu machen an die Lüge. „Aus Lügen errichten sie eine Mauer zwischen sich und der Wahrheit, um sie nicht sehen zu müssen. Und alles mögliche bringen sie vor, und sorgfältig lesen sie jedes auf, womit sie als wahrscheinlich dartun könnten, daß es ein anderes Leben nicht gebe und daß das gegenwärtige allein gut sei." Ungezügelter Glücksdrang also veranlaßt den Menschen, das Leben nach dem Tode zu leugnen, um sich auf Erden ausleben zu können. Aber Gott hat dafür Sorge getragen, daß dem Menschen bei seinem irdischen Leben nicht wohl wird. Denn zweifellos sind ja die vielen Übel, und ein vollkommenes Erdenglück gibt es nicht. So muß sich schließlich selbst der Leugner der Unsterblichkeit wieder dazu gedrängt fühlen, an ein anderes Leben zu denken und es sogar zu wünschen.[2]

Hugo sagt dies im Anschluß an die früher[3] erwähnte Stelle über den Glauben an das Dasein einer unsichtbaren, unsterblichen Seele. Diese Betonung des Glaubens ist dadurch bedeutend gemildert. Wir werden erinnert an das Wort Gregors des Großen, die Gründe für das Fortleben der Seele nach dem Tode des Fleisches seien klar, aber mit Glauben vermischt.[4] — Mit ungleich größerem Vertrauen hatte kurz vor Hugo Anselm von Canterbury den Gedanken an die ewige Vergeltung verwendet, aus deren Notwendigkeit er geradezu den Rückschluß macht, Gott müsse also die Seele mit einer solchen Natur erschaffen haben, daß sie nicht untergehen könne.[5] — Den so beliebten Beweis aus der Gottebenbildlichkeit, auf den im Grunde genommen

---

[1]) Hom. XVIII (PL. 175, 247 sq.).

[2]) Hom. XVIII (PL. 175, 251 sq.).

[3]) S. oben S. 17.

[4]) Dialog. IV, 3 (PL. 77, 321 A).

[5]) Monolog. c. 69. 71. 72 (PL. 158, 215 B. 217 BC. 218 AB). — Vgl. Claudian. Mamert: De statu an. II, 10 (PL. 53, 753. Ed. Engelbrecht pag. 138). — Cassiodor: De an. c. 2 (PL. 70, 1286 AB).

die Schrift selbst hinweist,[1]) den Claudianus Mamertus an die Spitze seiner zahlreichen Beweise stellte,[2]) mußte natürlich Hugo so gut kennen, wie sonst jemand, hat sich aber desselben nicht ausdrücklich bedient.[3]) – Inwieweit die Augustinische Übertragung der Unvergänglichkeit der Wahrheit auf die Seele als Trägerin der Wahrheit bei Hugo sich findet, ist bereits gesagt.[4])

Die Seele ist mithin mindestens in die Kategorie der immerwährenden Wesen einzureihen; ist sie auch ewig? Die „Philosophen" hatten von der Selbstbewegung[5]) auf die Ewigkeit der Seele, der Weltseele und der individuellen Seele geschlossen. Hugo wußte um diesen „wunderbaren Unsinn von der Ewigkeit der Zeit".[6]) Ihm ist es ganz einleuchtend: Jede Zeit hat einmal angefangen, ist also irgend einmal nicht gewesen; also war einmal, da keine Zeit war. Eine immer gegenwärtige Zeit wäre ja nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit.[7]) Das anfangslose Sein vindiziert Hugo Gott allein.[8]) Allein, Hugos Argumentation mag gelten gegen den ewigen Kreislauf der Dinge, also gegen ewige Bewegung und Veränderung. Aber eben nur soweit die Veränderung reicht, reicht die Zeit, und nur soweit die Seele einen Wechsel in sich duldet, ist sie in den Fluß der Zeit eingetaucht.[9])

[1]) Sap. II, 21—23. — Vgl. Claudian. Mamert. a. a. O.

[2]) De statu an. III, 14 (PL. 53, 775 C. Ed. Engelbrecht pag. 185). — Isaak von Stella (De anima. — PL. 194, 1875 B. 1883 B) will überhaupt Gott besser kennen als die Seele und erblickt darum in der Gottebenbildlichkeit das Mittelglied für den Rückschluß auf die Unsterblichkeit der Seele.

[3]) Schon Cassiodor (De an. 2. — PL. 70, 1286 A) und mit ihm Rhabanus Maurus (Tract. de an. c. 1. — PL. 110, 1111 CD) wehrten sich gegen die Einrede, warum der Mensch als Ebenbild Gottes nicht auch erschaffen könne: auch das Bild eines Menschen könne nicht tun, was der Mensch tun kann.

[4]) S. S. 29 f.

[5]) S. S. 46 [1].

[6]) Hom. II (PL. 175, 144 B).

[7]) A. a. O. (144 D—145 A). — Vgl. Isidorus: Sent. I, 6 (PL. 83, 547 B). — Für Augustinus vgl. Storz: D. Philos. d. hl. Aug. S. 214 ff.

[8]) Did. I, 7 (PL. 176, 745 D). — Richard von St. Viktor (De Trinit. II, 4; PL. 196, 903 D) und Petrus von Poitiers (Sent. II, 7. — PL. 211, 959 B) sahen wenigstens einen begrifflichen Unterschied zwischen „ewig sein" und „von Ewigkeit sein". — Vgl. Boëthius: Consol. philos. l. V. pros. 6 (PL. 63, 858 sq. Ed. Peiper pag. 139 sq.). — Thomas von Aquin: S. th. I. q. 46. — S. c. Gent. II, 31—38.

[9]) Sacr. 1, III, 16 (PL. 176, 222 BC).

So gut dieser Wandel und Wechsel einmal aufhören wird,[1]) so gut konnte er früher einmal nicht gewesen sein. Die Seele war dann, aber ohne Veränderung und Zeit. Was ist also vom Anfange der Seele zu halten?

Ursprung der Seele.

„Über den Ursprung der Seele," sagt Hugo, „werden sehr viele Fragen vorgelegt, wann, wo, woraus und wie sie erschaffen worden sei." Er hält es für unfruchtbar und überflüssig, an Ort und Stelle auf die mannigfachen Ansichten hierüber einzugehen; es genüge, vorzulegen, was in dieser Sache angenommen werden muß. „Die katholische Lehre hat sich dafür entschieden und dies als der Wahrheit besser entsprechend erachtet, die Seele des ersten Menschen sei bei ihrer Entstehung nicht aus einer vorliegenden Materie geworden, sondern aus nichts erschaffen worden; auch sei sie nicht geworden von Anfang an, als die Engel wurden; sondern erst später, nachdem der Leib gebildet war, dem sie eingegossen werden sollte, sei sie vom Schöpfer selbst ins Dasein gerufen und zugleich mit dem Leibe vereinigt worden. Ob sie im Leibe oder außerhalb des Leibes geschaffen worden, das zu wissen ist ebenso schwierig, wie ungefährlich, es nicht zu wissen. Es verdient Mißbilligung, wenn der Mensch mit seiner Geisteskraft sich hartnäckig auf dunkle Fragen versteift, anstatt vielmehr klug sich jenes Wissen anzueignen, das er haben soll. Gleich töricht ist's, waghalsige Behauptungen aufzustellen über Dinge, die man nicht wissen kann, und zu versagen in dem, was man wissen muß." [2])

Im angeführten Kapitel handelt es sich zunächst um die Seele des ersten Menschen; aber was von ihr in der Schrift erzählt wird, wurde vorbildlich und normgebend für die entsprechenden Fragen bei jeder einzelnen Menschenseele. Die

[1]) Sacr. 2, XVIII, 19 (PL. 176, 616). — Vgl. Gregorius Magnus: Moral. XII, 33 (PL. 75, 1004 A). — Isidorus Hispal: Sent. I, 6. 10 (PL. 83, 544 A. 547 B. 548 A).

[2]) Sacr. 1, VI, 3 (PL. 176, 264 sq.).

Entstehung der Menschenseele überhaupt ist durch die Entstehung der Seele Adams verbürgt. Nun kommt aber die weitere Frage hinzu: Wie stellen sich die individuellen Menschenseelen zur Seele des Stammvaters der Menschheit? Stammen die Kinder auch der Seele nach in gleicher Weise von ihren Eltern ab wie dem Leibe nach? Oder wird jede einzelne Seele neu von Gott erschaffen? Die Theorien des Generatianismus und Kreatianismus stehen sich hier gegenüber. Hatte das christliche Denken vor dem antiken zur Lösung des Problems den Schöpfungsbegriff voraus, so stand ihm im Dogma von der Erbsünde eine Schwierigkeit entgegen, die den genannten Vorteil hinfällig machen konnte. Denn wie sollte die Seele des Kindes von den Eltern die Sünde ererben, wenn sie nicht von den Eltern stammte? Wie konnte sie von Anfang an mit der Sünde behaftet sein, wenn sie unmittelbar aus Gottes Hand hervorging? Bekanntlich hat gerade dieses Bedenken den hl. Augustinus abgehalten, sich für den Kreatianismus zu entscheiden, und noch in seiner letzten Schrift erklärte er, nicht zu wissen, welche Lösung die rechte sei.[1]) Augustins Autorität wirkte hier lange nach. Cassiodorius,[2]) Gregorius Magnus,[3]) Isidorus v. Sevilla,[4]) Alcuin,[5]) Rhabanus Maurus[6]) lobten die Bescheidenheit des großen Kirchenlehrers und sprachen von einem göttlichen Geheimnis. Nach der Darstellung des Odo von Cambrai müssen die Generatianisten nicht wenig rührig gewesen sein; mit Geschick wiesen sie bereits auf die Vererbung nicht bloß leiblicher, sondern auch seelischer Eigenschaften hin, die ohne Übergang auch eines Seelensamens nicht erklärlich schien.[7]) Und wie Odo solche Gründe wohl der Beachtung wert

[1]) Retractat. I, 1. n. 3 (PL. 32, 587). — Vgl. Storz: D. Philos. des hl. Aug. S. 228.

[2]) De an. c. 2 (PL. 70, 1292 BC. 1283 B redet nur von dem für die Existenz der Dinge allgemein notwendigen Mitwirken Gottes).

[3]) Epist. IX, 52 (PL. 77, 990).

[4]) Different. II, 30 (PL. 83, 85 D—86 B).

[5]) De an. rat. c. 13 (PL. 101, 645 B).

[6]) Tract. de an. c. 2 (PL. 110, 112 CD); vgl. De universo IV, 10 (PL. 111, 98 D. 99 B).

[7]) De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1098 D—1099 C). Vgl. das ganze 2. u. 3. Kap. passim.

hielt,[1]) so wagt auch Hugo kein entschiedenes Urteil, sondern bietet mehr ein Referat. Er führt uns in die Kontroverse ein im Zusammenhang mit der Lehre von der Erbsünde.

„Manche glaubten,[2]) die Erbsünde gehe nicht nur durch das Fleisch, sondern auch durch die Seele von den Vätern auf die Kinder über, weil sie meinten, nicht bloß das Fleisch, sondern auch die Seele stamme aus der Herübernahme von Materie. Wie nämlich bei der Erzeugung des Kindes die Substanz des Fleisches aus dem Fleische des Vaters genommen wird, so, meinten sie, werde auch aus der Seele des Erzeugers die Seele des Erzeugten dem Wesen nach herübergenommen." „Dagegen haben nun manche Lehrer von allen Seiten vielerlei Vernunft- und Autoritätsgründe zusammengetragen, durch die sie dartun wollen, nicht die Seele, sondern nur das Fleisch sei durch Herübernahme." Der erste Grund beruht auf der Einfachheit und Immaterialität der Seele: „Eine einfache Natur pflanzt sich nicht fort, da für das Erzeugte kein Teil vom Erzeugenden genommen werden kann, außer es geht das Ganze über. Ist also für beide

[1]) A. a. O. (1102 CD).

[2]) Sacr. 1, VII, 29 (PL. 176, 299): „Quidam originale peccatum non solum per carnem, sed etiam per animam a patribus in filios descendere putaverunt, quoniam non solum carnem, sed animam quoque ex traduce materiae esse crediderunt. Sicut enim in generatione prolis de carne paterna substantialiter caro trahitur, ita de gignentis anima anima geniti essentialiter deduci ab istis existimatur" etc. — A. a. O. VII, 30 (299): „Hic autem quidam doctorum multas hinc inde rationes et auctoritates opposuisse inveniuntur, quibus non animam, sed solam carnem ex traduce esse astruere conati sunt. Et haec quidem ratio prima est, quod spirituali naturae non convenit neque ex materia esse, quoniam essentialiter simplex est, sed neque materiam esse, quoniam in unitatis suae simplicitate individue semper consistens augeri vel multiplicari omnino non potest. Simplex enim natura propagationem non facit, ubi ad illud, quod propagandum est, ex eo, a quo propagandum est, pars sumi non potest nisi totum transierit. Quod ergo unum est inter duo, si totum transierit, nihil ex eo remanet illi, a quo est. Si autem totum permanet, nihil confertur illi, ad quod est. Si igitur anima ex anima gignitur sicut caro ex carne, dicant, quomodo simplex illa substantia aut tota in gignente remaneat, si in genitum transierit, aut tota in genitum transeat, si in gignente remanserit. Nisi forte omnes animas consubstantiales dicere velint et illam naturam simplicem in propagatione filiorum personaliter quidem multiplicari, sed essentialiter non dividi, non attendentes, quanta inconvenientia hanc assertionem sequantur, si una et eadem essentia simul beatitudini et damnationi, gloriae et poenae addicta credatur."

nur eines vorhanden, so bleibt, im Falle das Ganze übergeht, nichts im Ausgangspunkte zurück; bleibt aber das Ganze dort, so geht nichts über. Wenn also Seele aus Seele erzeugt wird, wie Fleisch aus Fleisch, so muß erklärt werden, wie jene einfache Substanz ganz im Erzeuger bleibt, wenn sie auf das Erzeugte übergeht, oder ganz in das Erzeugte übergeht, wenn sie im Erzeugenden bleibt. Man müßte denn behaupten, alle Seelen seien konsubstantial, und ihre einfache Natur vermehre sich zwar bei der Fortpflanzung der Kinder der Person nach, werde aber der Wesenheit nach nicht geteilt, ohne zu beachten, welche Unzukömmlichkeiten aus dieser Aufstellung sich ergeben, wenn ein und dieselbe Wesenheit zugleich der Glückseligkeit und Verdammnis, der Glorie und Strafe anheimfallen soll." Es folgen Verweise auf einige Schriftstellen, von denen hier nur der Bericht über die Erschaffung des ersten Menschen hervorgehoben sei. Indem man daraus durch Analogie schloß, daß der Leib menschliche Form haben müsse, um für die Seele empfänglich zu sein, wurde die Erzeugung der Seele sehr unwahrscheinlich, da dann deren Zeitpunkt nicht mehr mit dem Augenblick der leiblichen Zeugung zusammenfiel. [1])

All diesen Gründen schenkt jedoch Hugo nicht unbedingtes Vertrauen: „Durch diese und ähnliche Beweise ist es wahrscheinlich geworden, daß die Seelen nicht durch Zeugung entstehen, sondern daß täglich neue Seelen aus nichts erschaffen werden für die neu aus dem väterlichen Samen stammenden und im Mutterschoße zur menschlichen Form entwickelten Körper, denen sie als Lebensprinzip eingegossen werden. Doch keiner von diesen Gründen, mag er der Vernunft oder der Autorität entnommen sein, konnte jemals solches Übergewicht gewinnen, daß jeder Zweifel in dieser Frage geschwunden wäre; nur daß der katholische Glaube sich mehr für die Neuerschaffung und gegen die körperliche Fortpflanzungsweise der Seele entschieden hat. Entständen die Seelen durch Zeugung, so bestünde ja keine so große Schwierigkeit für den Übergang der Erbsünde von den Vätern auf die Söhne, da die Gerechtigkeit weniger verletzt schiene.

[1]) Vgl. dagegen Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1094 A—C).

Allein wenn unsere Vernunft die geheimnisvollen Ratschlüsse Gottes nicht zu begreifen vermag, dürfen wir nicht zur Lösung von Zweifeln zu anderen zweifelhaften Behauptungen unsere Zuflucht nehmen." [1]) Durch die Proklamierung dieses methodischen Grundsatzes, der das Geheimnis durchaus richtig an seiner Stelle läßt, gibt Hugo dem kreatianistischen Beweisgang ein gut Teil seiner Kraft zurück. Nur die Bescheidenheit des demütigen Gelehrten hat gleich Augustin den Magister Hugo abgehalten, der Vernunftbegründung aus der Einfachheit der Seele rückhaltlose Billigung zu schenken. Als Anhänger des Kreatianismus reiht sich unser Viktoriner jenen glänzenden Namen ein, die im 12. Jahrhundert einhellig diese Theorie zur ihrigen gemacht haben. [2])

[1]) Sacr. 1, VII, 30 (PL. 176, 300 D—301 A): „His igitur et huiuscemodi rationibus probabile factum est animas ex traduce non esse, sed novas de nihilo creatas novis quotidie corporibus de paterno semine sunt (?) et rursum in vulva formatis ad vivificationem infundi. In quibus tamen omnibus nulla unquam ratio sive auctoritas in tantum praevalere potuit, ut dubietatem tolleret quaestionis, excepto eo solo, quod fides catholica magis credendum elegit animas quotidie corporibus vivificandis sociandas de nihilo fieri quam secundum corporis naturam et carnis humanae proprietatem de traduce propagari . . . Sed nos, si occulta Dei iudicia ratione comprehendere non possumus, tamen pro solvendis dubiis dubia alia asserere non debemus." — Vgl. Huber: Art. „Kreatianismus" in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon III,[2] 1178 f. — Interessant ist an der Widerlegung des Generatianismus das Auftauchen der Idee von der substantiellen Einheit der Seelen. Man denkt unwillkürlich an die Einheit des Intellektes bei den Arabern, gegen welche die Hochscholastik zu kämpfen hatte. Vgl. Stöckl: Lehrb. d. Gesch. d. Philos. 1, 335. 339 (Avicenna u. Averroes). — Thomas von Aquin: S. th. I. q. 76. a. 2; — q. 79. a. 5. — S. c. Gent. l. II. c. 73—78. Allein an solchen Einfluß dürfen wir noch nicht denken. Wir haben nur eine der logischen Möglichkeiten vor uns, die sich für die Lösung des Problems ergaben, die überdies, worauf schon die Ausdrücke hinweisen, nur eine Anwendung des Dogmas von der Dreipersönlichkeit des einen Gottes auf unsere Frage ist. „Consubstantialis" war als offizieller Terminus für die Wesenseinheit der Personen schon durch das Symbolum Nicaenum festgelegt. Zu „personaliter multiplicari, sed essentialiter non dividi" vgl. Sacr. 1, II. III. passim (PL. 176, 209 sqq.).

[2]) So Adelhard von Bath (wie wenigstens H. Willner: Des Adelhard von Bath Traktat De eodem et diverso. S. 79. — Baeumker-v. Hertling: Beiträge IV, 1 — glaubt, wiewohl die zitierten Stellen nicht so klar sprechen). — Wilhelm von Conches (Philos. IV, 32. — PL. 172, 98 C). — Wilhelm von Champeaux (De origine an. c. 2. 3. — PL. 163, 1043 BC. 1044 A). — Abaelard (In Hexaëm. — PL. 178, 770 A). — Petrus Lombardus (Espenberger: D. Philos. d. Petrus Lomb. S. 97. — Baeumker-v. Hertling: Beiträge III, 5). — Roland

Wo übrigens Hugo nicht die Schwierigkeiten bezüglich der Erbsünde noch der Streit der Autoritäten vor Augen schweben, wo er von seiner Seele aus unmittelbar zur Erkenntnis Gottes vordringen will, erschließt er in kühnem Gedankenfluge wie das Werden der Seele überhaupt, so auch ihr Entstehen durch unmittelbare göttliche Schöpfung. „Jenes [1]) in uns, das des Fleisches Wesenheit nicht hat, kann auch nicht vom Fleische die Materie haben; sondern wie es verschieden ist vom Fleische, so fühlt es sich auch dem Ursprunge des Fleisches fremd. Daß es aber einen Anfang hat, erkennt es mit voller Sicherheit, weil es trotz des Wissens um sein Dasein sich nicht erinnert, immer gewesen zu sein, während doch das Bewußtsein nicht unbewußt sein kann .... Es kann aber, wie gesagt, wegen seiner geistigen Wesenheit nicht einen körperlichen Ursprung haben; denn was immer aus einer vorliegenden Materie übernommen wird, ist offenbar wieder körperlich. Hatte also das Unsichtbare in uns

unter Berufung auf Ambrosius und Hieronymus (Gietl: Die Sentenzen Rolands S. 120. — Zu Ambrosius vgl. In Paradisum liber. c. 11. — PL. 14, 299 B). — Robertus Pullus (Sent. II, 8. 9. — PL. 186, 729 sqq.). — Robert von Melun (Bulaeus: Histor. Univers. Paris. II, 597). — Richard von St. Viktor (De Trinit. IV, 6. — PL. 196, 940 A). — Peter von Poitiers (Sent. II, 19. — PL. 211, 1016 AB). — Alanus von Lille (Baumgartner: D. Philos. d. Al. de Ins. S. 96 ff.).

[1]) Did. VII, 17 (PL. 176, 825): „Illud namque in nobis, quod carnis non habet essentiam, a carne non potest habere materiam; sed sicut diversum est a carne, ita alienum se sentit a carnis origine. Initium tamen se habere in hoc verissime agnoscit, quod cum se intelligat esse, semper se fuisse non meminit, cum tamen nesciens intellectus esse non possit. Si ergo intellectus esse non potest nisi intelligens, restat, ut, quem non semper intellexisse cognoscimus, non semper fuisse ac per hoc aliquando coepisse credamus. Sed sicut iam dictum est, quod spiritalem habet essentiam, non potest originem habere corpoream, quia quidquid ex materia praeiacente traducitur, corporeum esse comprobatur. Si igitur invisibile nostrum initium habuerit, superest, ut non de praeiacenti materia, sed de nihilo factum sit. Quod autem nihil est, esse sibi dare non potest; et idcirco quidquid initium habuerit, dubium non est, quin ab alio esse acceperit. Quod autem a semetipso non est, esse aliis dare non potest. Igitur quisquis ille est, qui rebus esse contulit, ab alio esse non accepit. Quod inde quoque liquido comprobatur, quia si, quidquid est, creaturam esse credimus, nullum in rebus finem invenimus. Nostra ergo nos natura instruit, quod Creatorem habemus aeternum, cui suum et proprium est, quod subsistit, quia, si ab alio esse accepisset, prima rerum origo veraciter dici non posset." — Vgl. Sacr. 1, III, 8. 9 (PL. 176, 219).

einen Anfang, so bleibt nur, daß es nicht aus einer vorliegenden Materie, sondern aus nichts geworden ist. Aber was nichts ist, kann sich nicht selbst das Sein geben; deshalb hat, was immer einen Anfang genommen hat, ohne Zweifel das Sein von einem anderen erhalten. Was aber nicht aus sich selbst ist, kann anderen das Sein nicht geben. Wer immer es also sein mag, der den Dingen das Sein gegeben, er selbst hat das Sein nicht von einem anderen erhalten. Dies läßt sich auch aus dem klar beweisen: Wenn wir alles, was ist, für geschöpflich halten, finden wir kein Ende in den Dingen. Unsere eigene Natur also lehrt uns, daß wir einen ewigen Schöpfer haben, dessen eigenstes Eigentum es ist, zu subsistieren; hätte er von einem anderen das Sein empfangen, so könnte er nicht mit Recht Urgrund der Dinge genannt werden."

Im ganzen verleugnet sich der Schüler Augustins nicht.[1]) Doch scheint der Schluß: Kein Bewußtsein ohne Bewußtsein, also bei mangelnder Erinnerung kein Dasein des Bewußtseinsträgers — Hugos Eigentum zu sein. Kilgenstein verteidigt Hugo: „Die Zeit, bis zu welcher gewöhnlich das Bewußtsein erwacht, ist im allgemeinen verhältnismäßig so unbedeutend, daß der Satz: keine Denkkraft ohne Denken, wenigstens im Sinne und zum Zwecke des angeführten Beweises, wohl berechtigt ist."[2]) Allein selbst dies zugegeben, und wenn man auch eine Kritik nicht in die Worte Liebners fassen will, Hugo unterscheide nicht „das ewige Wesen des Geistes von seinem Erscheinungsleben in der Zeit",[3]) so genügt es doch nicht zu bemerken, der Geist könne nicht die ganze Ewigkeit ein untätiges Dasein gefristet haben, das habe nicht einmal die Platonische Existenzlehre angenommen;[4]) denn ebendies wünschten wir, daß der Beweis auch gegen die Hypothese Platos Kraft hätte. So sehr wir geneigt sein mögen, „im Sinne und zum Zwecke" des Beweises, den Schluß vom Nichtwissen des Seins auf das Nicht-sein gelten zu lassen und so zum Wissen des Nicht-seins zu gelangen, es ist eben dann ein Wissen

[1]) Vgl. Storz: D. Philos. d. hl. Aug. S. 158 f. 172 f.
[2]) D. Gotteslehre d. Hugo v. St. V. S. 64.
[3]) Hugo v. St. V. u. d. theolog. Richtungen s. Zeit. S. 370.
[4]) Kilgenstein a. a. O.

„mit Glauben untermischt“; [1]) im Grunde ist jenes Nicht-wissen mehr ein Anstoß zum Nachdenken über unser früheres Sein oder Nicht-sein und über unseren möglichen Ursprung. [2]) Die Einfachheit der Seele führt uns zwar zum Kreatianismus, wenn die Seele angefangen hat; ob sie angefangen hat, ob diese Voraussetzung gegeben ist, dafür kann wohl die mangelnde Erinnerung für sich allein keine absolute Gewähr geben; in dieser Frage übt, falls sie nicht auf dem von Hugo angedeuteten metaphysischen Wege entschieden werden soll, der Zusammenhang mit der gesamten Weltanschauung maßgebendsten Einfluß.

Die Seele ist nach allgemeiner Lehre entstanden und zwar von Gott erschaffen worden. Wie verhält es sich nun mit dem Zeitpunkt des Werdens der Seele? Die Ansicht, daß die Seele im Augenblick der Zeugung eingegossen werde, war bekannt; Cassiodor [3]) und Rhabanus Maurus [4]) erwähnen sie. Die vorherrschende Meinung ging jedoch dahin, daß sie erst später, ungefähr am 40. Tage nach der Empfängnis, eingegossen werde; dies sagten die Ärzte, wie Cassiodor und Rhaban [5]) berichten, weil sich von dieser Zeit an der Fötus im Mutterschoße bewege. Auch darauf berief man sich namentlich, daß bis zu dieser Zeit der Embryo menschliche Gestalt annehme; und dies schien so notwendige Bedingung für den Eintritt der Seele, daß Odo von Cambrai [6]) sagen konnte, mit der Figur ändere überhaupt die Materie ihre Art, und so sei auch der Mensch, wenn er seine

[1]) S. oben S. 47.

[2]) Vgl. Augustinus: Confess. I, 6 (PL. 32, 663 sqq.).

[3]) De an. c. 7 (PL. 70, 1283 B).

[4]) Tract. de an. c. 2 (PL. 110, 1112 BC).

[5]) A. a. O. — Vgl. Augustinus: De div. quaest. 56 (PL. 40, 39). — Anselm von Canterb.: De conceptu virg. et orig. pecc. c. 7 (PL. 158, 440 C). — Petrus Lombardus (Espenberger: D. Philos. d. Petrus Lomb. S. 98). — Robert von Melun (Bulaeus: Histor. Univers. Paris. II, 596). — Roland (Gietl: D. Sentenzen Rol. S. 164 f.). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 19 (PL. 211, 1015 C).

[6]) De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1097 D—1098 A). — Vgl. Robertus Pullus: Sent II, 7 (PL. 186, 728 B): „Sed nec adhuc homo est, quippe humanitas deest, unde et membra et forma et quantitas humanitati debita absunt.“ Vgl. das ganze Kapitel, das sich einläßlich über den Gegenstand verbreitet. — Wilhelm von Conches: Philos. IV, 15 (PL. 172, 90) handelt über die Entwicklungsstadien des Fötus; IV, 33 (PL. 172, 98) verlegt er ebenfalls die Eingießung der Seele in die Zeit nach Ausbildung der menschlichen Form.

menschliche Gestalt verliere, nicht mehr Mensch, sondern das, dessen Gestalt er annehme, wie Asche, Wurm — woraus sich der Rückschluß auf das embryonale Leben von selbst ergibt. Auch unser Hugo stellt die gleiche Forderung: „Wie wir vom ersten Menschen lesen, daß zuerst der Leib geformt, dann erst die Seele eingegossen wurde, so sollen wir auch bei allen folgenden glauben, daß zuerst im Mutterschoße der menschliche Leib gebildet und dann die Seele eingegossen wird.“ [1] Aus dieser Annahme ergab sich aber ein weiteres Problem, wie denn der unbeseelte Embryo sich zur menschlichen Form entwickeln könne. Manche glaubten darum überhaupt im Menschen zwei Seelen annehmen zu müssen, eine sensitive und eine vernünftige. So war die Gefahr gegeben, daß durch die Einfachheit des Vernunftprinzips die Einheit des Lebensprinzips zerrissen werde. Von der Einheit der Seele in dieser Hinsicht muß also noch eigens die Rede sein.

Einheit der Seele.

Ein doppelter Weg führte uns zur Erkenntnis der Seele: die äußere Beobachtung, die von den Lebenserscheinungen des Leibes auf das Dasein eines Lebensprinzipes schließen läßt, und die innere unmittelbare Selbstanschauung. Für die Prädikate, die wir bisher der Seele beilegten, hat uns fast ausnahmslos die Selbstbeobachtung als Grundlage gedient. Es gilt nun, die Einheit oder substantielle Identität der so beschaffenen geistigen

[1] Sacr. 1, VII, 30 (PL. 176, 300 C). — Magnif. (PL. 175, 418 CD. 419 BC). — Bei Cassiodor und Rhabanus a. a. O. dagegen lautet der Schluß: Wie Gott sofort nach Bildung des Leibes Adam die Seele einhauchte, so schafft er auch jetzt sogleich die Seele ein, sobald der Same zur lebendigen Substanz zusammengefügt ist. — Auch auf eine Bestimmung des Mosaischen Gesetzes (Exodus XXI, 22. 23) berief man sich für die Beseelung nach erfolgter Gestaltung des Leibes. Sacr. 1, VII, 30 (PL. 176, 300 BC). — Magnif. (PL. 175, 418 CD). — Vgl. Robertus Pullus: Sent. II, 7 (PL. 186, 726 B). — Thomas von Aquin: S. th. II—II. q. 64. a. 8. ad 2. Unsere Vulgata bietet hier einen anderen Text. — Über die Frage, ob die Seele außer dem Körper oder im Körper erschaffen wird vgl. Gietl: D. Sentenzen Rolands S. 113.

Seele mit der Seele als solcher, d. h. mit dem Prinzipe der Lebensbewegung des Leibes zu erweisen.

In eingehenderer Besprechung referiert Hugo von St. Viktor über die Einheit von Geist und Seele im Menschen anschließend an den ersten Vers des Magnifikat: „Hoch preiset meine Seele den Herrn, und mein Geist frohlocket in Gott, meinem Heilande." Wir erfahren hier, daß „es solche gibt, die behaupten, in jedem Menschen wohnten zwei Seelen, eine vernünftige und eine vernunftlose sinnliche, ähnlich der Seele der Tiere". Die Gründe dafür sind folgende: Die vernünftige Seele wird erst dem bereits geformten Leibe eingegossen; damit aber der Embryo sich zur menschlichen Form entwickeln kann, braucht er bereits eine Seele, und das ist die sinnliche Seele, die ihm Leben, Wachstum und Gedeihen gibt. Würde die vernünftige Seele nicht hinzukommen, so würde ein Tier in Menschengestalt geboren werden, das sich in nichts von anderen Tieren unterschiede als nur durch seine Abstammung von einem Menschen. Da man ferner dem tierischen Samen die Erzeugung des sinnlichen Lebens zugesteht, kann man diese Kraft dem vornehmeren menschlichen Samen um so weniger absprechen. Dazu kommen noch Schriftstellen wie die obige, in denen scheinbar Seele und Geist getrennt werden. [1]) — Wir haben hier, wie es scheint, eine Korrektur jener Richtung des Traduzianismus vor uns, die eine Entwicklung der im Samen mitgeführten vegetativen Kraft zur Vernunftseele lehrte. [2]) Später wurde eine abermalige Korrektur angebracht, indem man zwar die vegetative Kraft übergehen ließ, wie auch die sensitive, dann aber weder eine Entwicklung noch eine Fortdauer, sondern einen Ersatz durch die intellektive Seele annahm. [3]) Prinzipiell ist diese Lehre des hl. Thomas von Aquin kaum entgegen der Erklärung der „Orthodoxen" bei Odo von Cambrai, der Same habe seine Kraft von seinem früheren Zusammensein mit der Seele, wie auch sonst die Körper nach dem Scheiden der Seele manche Eigenschaften bewahren, die sie nur durch die Seele erhalten

[1]) Magnif. (PL. 175, 418 C—419 B).

[2]) Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1094 A—C).

[3]) Thomas von Aquin: S. th. I. q. 118. a. 1. 2.

haben.[1]) Eine andere Modifikation, freilich nicht in der Richtung auf Thomas, bietet Hugo.

Für die Einheit des Lebensprinzipes beruft sich der Viktoriner in erster Linie auf den katholischen Glauben:[2]) ein und dieselbe Seele sei es, die im Menschen dem Leibe Leben und Empfindung gebe und in sich selbst lebe durch den Intellekt. Und nun kommt es Hugo nicht so sehr auf eine positive philosophische Begründung der Einheit der Seele an als vielmehr auf eine Beseitigung der vorgebrachten Schwierigkeiten: Wenn die Vernunftseele nicht vor der Ausgestaltung der menschlichen Form eingegossen wird, ist es deswegen nicht notwendig anzunehmen, daß unterdessen Bewegung und Wachstum durch irgend eine Seele verursacht werden; denn auch Sträucher und Pflanzen besitzen Bewegung und Wachstum ohne eine Seele, man müßte denn etwa Wachstum und natürliche Bewegung selbst Seele nennen wollen. Mag immerhin diese Kraft beziehungsweise Seele genannt werden,[3]) keinenfalls handelt es sich um eine Empfindungsseele, die ein beseeltes Wesen (animal) machen könnte. Geradezu lächerlich aber und aller Vernunft bar ist's zu sagen, der Mensch würde als Tier geboren werden, statt: ohne Vernunftseele würde er überhaupt nicht leben und geboren werden. Das Argument aus dem Vorzuge des Menschen vor dem Tiere ist schon deswegen nicht haltbar, weil erfahrungsgemäß die meisten Tiere den Menschen an Kraft der Sinne übertreffen. Mit größerer Wahrscheinlichkeit kann man also umgekehrt schließen, daß die Tierseelen zu einigem Ausgleich für den Mangel der Vernunft jene Vorzüge zugeteilt bekamen, während den Menschen die Schwäche der Sinne zu ausgiebigem Gebrauche der Vernunft anleiten soll.[4]) Ebensowenig meint die Schrift bei Unterscheidung von Seele und Geist zwei verschiedene Wesenheiten, sondern nur

[1]) De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1100 A—1102 B).

[2]) Wir müssen hier wohl an die Christologie denken; vgl. oben S. 15. — Magnif. (PL. 175, 419 C): „Sed fides catholica eiusmodi assertionem non recipit, sed unam eamdemque animam esse verissime testatur, quae in homine et corporis vitam praebet per sensum et in semetipsa vivit per intellectum."

[3]) Vgl. Sacr. 1, VII, 30 (PL. 176, 300 CD).

[4]) Vgl. Did. I, 10 (PL. 176, 748 B).

zwei verschiedene Seiten ein und desselben Seins. „Denn ein und derselbe Geist heißt für sich selbst Geist, mit Beziehung auf den Körper aber Seele.“ [1])

Hugo entzieht also der gegnerischen Anschauung den Boden, indem er darauf hinweist, daß die Entwicklung des Embryo eine rein vegetative Erscheinung ist, also nicht eine Tierseele erfordere, sondern nur das, was man allenfalls Pflanzenseele nennen kann; später aber bei Erwachen des sensitiven Lebens ist schon die Vernunftseele gegeben, und so bleibt für die Tierseele kein Platz mehr. Daß Hugo einer vegetativen Seele skeptisch gegenübersteht, ist wohl begründet in der scheinbar mangelnden Individualität der am Erdboden haftenden Pflanzen. Ihr Wachsen nannte Hugo „natürliche“ Bewegung, deren Ursache er in der allgemeinen Naturkraft suchte. [2]) Ihr überläßt er auch die Ausbildung des Embryo, [3]) dessen eigene innere Anlage die allgemeine Naturwirkung spezifiziert. [4])

Dieser defensiven Rechtfertigung der Einheit der Seele lassen sich aus Hugos Werken positive Momente anfügen, die, wenn auch der Magister die Konsequenzen nicht ausdrücklich gezogen hat, schon dem gewöhnlichen Denken die Einheit der Seele allzeit nahe legen. Ein solcher einleuchtender Grund scheint das gleichzeitige Aufhören des vegetativen, sensitiven und rationalen Lebens im Tode. [5]) Warum dies, wenn nicht eine einzige Seele allen drei Lebenskreisen zu grunde liegt? Müßte nicht sonst tatsächlich das Tier in Menschengestalt möglich und wirklich sein? — Ferner, in dem von Hugo betonten teleologischen Mangel der

[1]) Magnif. (PL. 175, 419sq.) vgl. oben S. 15[6]. — Vgl. Augustinus (Storz: D. Philos. d. hl. Aug. S. 125 ff.). — Cassiodor: De an. c. 1 (PL. 70. 1282 A—C). — Gregorius Magnus: Moral. XI, 5 (PL. 75, 956 sq. über den Gebrauch von anima und spiritus in der Hl. Schrift). — Isidorus Hispal: Etymol. XI, 1 (PL. 82, 398 BC); Different. II, 29. 30 (PL. 83, 84). — Alcuin: De an rat. c. 11 (PL. 101. 644 C). — Rhabanus Maurus: Tract. de an. c. 1 (PL. 110, 1110 B). — Richard von St. Viktor: De exterminat. mali III, 18 (PL. 196, 1114 C). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 20 (PL. 211, 1025 BC)

[2]) Sacr. 1, VII, 30 (PL. 176, 300 CD).

[3]) Vgl. Thomas von Aquin: S. th. I. q. 118. a. 1. ad 3.

[4]) Vgl. Hom. II (PL. 175, 136 C—137 A).

[5]) Vgl. Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 410 D).

Sinne beim Menschen liegt ein Keim zu einem weiteren Argumente. Es ist Tatsache, daß die drei Lebenskreise nicht einfach koordiniert nebeneinander stehen, sondern ineinander übergreifen und einander durchdringen und in Dienst nehmen. Ein ganzes Kapitel über diesen Gegenstand hat sich Hugo aus Boëthius angeeignet.[1] Die höchsten Arten der Bewegung in Vernunft und Wille lösen die niederen Bewegungen aus,[2] und das Selbstbewußtsein bezeugt uns direkt, daß der Leib in der unmittelbaren Gewalt unseres Willens steht, wenigstens für die Bewegung der Glieder,[3] daß also der Wille hinuntergreift auf die niedrigste Stufe der Bewegung; und das gleiche Selbstbewußtsein bezeugt uns die Gegenwart der einen Seele in allen Teilen des Leibes und die Identität des Ich, das zugleich Träger des höheren geistigen Lebens wie des sinnlichen Wahrnehmungs- und Empfindungslebens ist.[4]

Das sind Materialien zum Aufbau eines Beweises für die Einheit des Lebensprinzipes im Menschen. Dieselbe war übrigens, wie schon die Definitionen der Seele zeigen,[5] allgemein anerkannt. Wer die von Hugo bekämpften Gegner waren, können wir nicht mit Namen sagen. Im einzelnen mochten auch Mißverständnisse unterlaufen, je nachdem man etwas als Seele bezeichnen wollte oder nicht. So verteidigt sich z. B. Wilhelm von Conches gegen die Unterstellung, wenn man unter „Weltseele" die allgemeine Naturkraft verstehe, dann gebe es zwei Seelen im Menschen, mit der Bemerkung: „Wir behaupten nicht, die Weltseele sei eine Seele, so wenig wir sagen, Rom, das Haupt der Welt, sei ein Haupt."[6] Fast naiv will es uns erscheinen, wenn Alanus von Lille

[1] Did. I, 4 (PL. 176, 743 sq.) = Boëthius: In Porphyr. a. se translat. I (PL. 64, 71 B—72 B).

[2] Vgl. Did. VII, 1. 16 (PL. 176, 812 C. 824 C).

[3] Sacr. 1, VI, 4 (PL. 176, 265 sq.).

[4] Did. VII, 19 (PL. 176, 828 AB). — Vgl. Sacr. 2, XVIII, 17 (PL. 176, 614 C).

[5] S. oben S. 14 f.

[6] Philosophicarum et astronomicarum institutionum Guilielmi Hirsaugiensis olim abbatis libri tres. Basileae 1531. S. 8. (Das Werk ist identisch mit der Philosophia des Wilhelm von Conches und hier benutzt wegen des bestimmteren Textes. S. oben S. 12 f. Anm. bezüglich der Schriften des Wilhelm von Conches.)

argumentiert, das Lebensprinzip des Tieres, der „spiritus physicus", müsse körperlich sein, sonst ergäbe sich die Ungereimtheit von zwei Seelen im Menschen.[1]) Ähnlich spricht Isaak von Stella, nicht ohne Schuld unseres Hugo von St. Viktor,[2]) von einem doppelten sinnlichen Erkennen und Begehren im Menschen, dem leiblichen und dem seelischen;[3]) Dichotomist glaubte er deshalb so wenig zu sein, als der Körper eine Seele ist. Wir sind hier eben auf dem schwierigsten Gebiete angelangt, wo Psychologie und Physiologie zusammenstoßen, beim psychologischen Problem *κατ' ἐξοχήν*, beim Verhältnis von Leib und Seele.

Leib und Seele.

Die Seele ist ein einfaches Wesen; sie entdeckt in sich selbst nichts von Teilen, von Ausdehnung, von irgend welchen körperlichen Eigenschaften. Und doch steht sie zweifellos in überaus inniger Beziehung zu einem Körper; sie ist in einem Körper, sie empfindet mit, was immer der Körper leidet, ja, sie soll dem Körper Lebensgrund sein. Wie aber zwei so ganz verschiedene Naturen aufeinander wirken, wie sie sich vereinigen können, ist kaum zu verstehen. Und selbst abgesehen von der Innigkeit der wunderbaren Vereinigung, schon das ist schwer zu begreifen, daß die ihrem Wesen nach unausgedehnte Seele eine Gegenwart im ausgedehnten Raume hat.

Allgemein angenommen war die Augustinische Formel: Die Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem einzelnen Teile des Körpers. Dies schien der passendste Ausdruck für die Identität des Ich in den räumlich verschieden lokalisierten Empfindungen.[4])

[1]) Baumgartner: D. Philos. d. Al. de Ins. S. 86.

[2]) Vgl. Un. (PL. 177, 287 sq. namentl. 288 D).

[3]) De an. (PL. 194, 1881 D—1882 D).

[4]) Augustinus: De immortalit. an. c. 16. n. 25 (PL. 32, 1034). — Claudianus Mamertus: De statu an. I, 17 (PL. 53, 719 A. Ed. Engelbrecht pag. 62 sq.). — Gregorius Magnus: Homil. in Ezech. II, 5 (PL. 76, 999 A). — Rhabanus Maurus: In Ecclesiastic. IV, 5 (PL. 109, 874 BC). — Wilhelm von Conches: Philos. IV, 32 (PL. 172, 98 B). — Wilhelm von St. Thierry:

Auch Hugo schließt sich dem an.[1] Die wesentliche Verschiedenheit von Geist und Körper war gewahrt. Aber ob man deswegen den geistigen Wesen jede Räumlichkeit absprechen dürfe, schien Hugo nicht so ausgemacht. Man liebte zu sagen, bloß die Kategorie der Qualität, nicht die der Quantität sei auf Geister anwendbar, die Geister seien nicht räumlich, ihnen käme keine räumliche Veränderung zu, unräumlich und unbewegt bewegten sie den Körper.[2] Das räumliche Sein sei überhaupt kein eigenes positives Sein und existiere nur im Körper; die Seele sei also eigentlich nirgends, da sie weder von Raum umschrieben werde noch einen Raum erfülle; denn wo eine Seele ist, kann auch noch eine zweite sein.[3] — Hugo kannte diese Gründe, aber die Folgerungen schienen ihm doch zu weit zu gehen; er erklärte zwar diese „sublimen" Überlegungen nicht für falsch, aber die Ausdrucksweise übersteige doch die Fassungskraft eines gewöhnlichen Verstandes und könne irreführen.[4] Namentlich in Bezug auf den göttlichen Geist nahm er — um die „frivole" Behauptung, wenn Gott im Raume wäre, würde er auch vom Schmutze im Raume befleckt werden,[5] zu übergehen — Anstoß zu sagen: Gott ist nirgends.[6] Statt also zu sagen: Gott ist an keinem Orte, weil er nicht umschrieben ist,[7] wollte er lieber die Worte wählen: Gott ist an jedem Orte ohne Umschreibung,[8] obwohl

De nat. corp. et an. II (PL. 180, 719 D). — Petrus Lombardus (Espenberger: D. Philos. d. Petrus Lomb. S. 92 f.). — Robertus Pullus: Sent. I, 10 (PL. 186, 690 sqq.). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1883 D).

[1]) Did. VII, 19 (PL. 176, 828 AB).

[2]) Für Augustinus vgl. Storz: D. Philos. d. hl. Aug. S. 118; ferner Confess. VII, 1 (PL. 32, 733 sq.). — Claudianus Mamertus: De stat. an. I, 14. 18; III, 14 (PL. 53, 716 C. 720 A. 775 C. Ed. Engelbrecht pag. 58. 65. 185). — Boëthius: Quomodo substant. bonae (PL. 64, 1311 B. Ed. Peiper pag. 169). — Isidorus Hispal: Sent. I, 12 (PL. 83, 563 A). — Gilbert de la Porrée: In libr. Quomodo subst. bonae; In l. De duab. nat. et una pers. Chr. c. 1 (PL. 64, 1317 B. 1365 AB); De sex principiis (PL. 188, 1260 CD). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1880 C).

[3]) Gilbert de la Porrée: De sex princip. (PL. 188, 1264 BC).

[4]) Sacr. 1, III, 16 (PL. 176, 222 sq.).

[5]) Sacr. 1, III, 17 (PL. 176, 223 BC).

[6]) A. a. O. (223 D—224 A).

[7]) A. a. O. 16 (223 A).

[8]) A. a. O. 17 (223 B).

auch die Gegner einräumten, Gott sei allem wahrhaft und wesentlich gegenwärtig, was an irgend einem bestimmten Orte ist.[1]) Für den geschaffenen Geist dagegen beanspruchte Hugo ohne Bedenken nicht bloß das Im-Raume-sein, sondern auch das Räumlich-sein, „weil er, während er irgendwo ist, nicht überall sich befindet. Denn alles, was begrenzt ist, ist beziehungsweise räumlich, weil es eben dadurch, daß es Grenze und Ende hat, einen Raum hat und einen Raum bestimmt, wie es im Raume bestimmt ist. Der Körper freilich mit seiner Ausdehnung wird vom Raume umschrieben, weil an ihm dem Raume nach Anfang, Mitte und Ende sich aufzeigen lassen; der Geist jedoch nimmt keine Ausdehnung an, sondern wird bloß durch seine Endlichkeit begrenzt; er nimmt keine räumliche Umschreibung an und ist doch in gewisser Weise im Raume eingeschlossen, weil er, während er an einem bestimmten Orte ganz gegenwärtig ist, nicht zugleich anderswo ist“.[2])

Daß alles Endliche notwendig räumlich sein müsse, ist zu weit gegangen. Aber sonst handelt es sich wohl weniger um sachliche Differenzen als um einen den eigentümlichen Verhältnissen entsprechenden sprachlichen Ausdruck, der eben durch den Gebrauch fixiert werden muß, aber damals noch nicht fixiert war. Gregor der Große z. B. nannte die geschaffenen Geister

[1]) A. a. O. 16 (223 A).

[2]) A. a. O. 18 (224): „Sane de spiritu creato hoc commodius dictu et ad intelligentiam hoc accomodatius esse fatemur, ut non solum in loco esse, sed localem esse pronuntiemus sine dubitatione. In loco quidem, quoniam hic alicubi praesens cernitur; localem vero, quoniam, cum sit alicubi, non ubique invenitur. Omne enim, quod definitum est, secundum aliquid locale est, quoniam in eo ipso, quod finem et terminum habet, locum habet et determinat locum sicut determinatum est in loco. Sed corpus dimensionem habens loco circumscribitur, quoniam ei secundum locum principium, medium et finis assignantur. Spiritus vero, quoniam dimensionem non capit (sed definitione sola terminatur), circumscriptionem quidem non recipit loci, et tamen loco quodammodo concluditur, quoniam cum hic alicubi praesens sit totus, alibi non invenitur. Itaque corpus locale est, quoniam loco circumscribitur; spiritus autem, quoniam in loco per praesentiam naturae et operationis concluditur, localis et ipse iure nominatur. Spiritus autem increatus, quoniam omni loco praesens est, nec tamen ullo in loco concludi aut circumscribi potest, veraciter in omni loco esse dicitur, nec tamen localis aliquando ratione ulla appellatur.“ — Vgl. Did. VII, 19 (PL. 176, 828 A. 829 A).

auch „vom Raume umschrieben“,[1]) andere suchten sich anders zu helfen.[2]) Auf weitere spitzfindige Fragen, z. B. wie man sich das Scheiden der Seele vom Leibe dem Raume nach vorzustellen habe, ließ sich Hugo als menschlichem Wissen entrückt nicht ein.[3])

Die Frage nach dem Sitz der Seele konnte im Ernste nicht mehr aufgeworfen werden, nachdem einmal anerkannt war, daß sie ganz im ganzen Leibe sei.[4]) Wo darum trotzdem von einem Sitze der Seele die Rede ist, ist das vielmehr von einer Lokalisation der Vermögen zu verstehen. In diesem Sinne hatte schon Rhabanus Maurus erklärt: Wiewohl die Seele über die Glieder des ganzen Leibes ausgegossen ist, und die Glieder selbst zusammenhält und ihnen ihre Funktionen zuweist, steht sie doch nicht allen Gliedern in gleicher Weise vor. Manche nun sehen das Herz als Sitz der Seele an, weil dort das reinste Blut und der Lebensgeist sei und von dorther die guten und schlechten Gedanken ihren Ausgang nehmen. Andere verlegen den Sitz der Seele in das Gehirn, was auf offenbare Anzeichen hin glaubwürdig ist. Die Seele ist Gottes Ebenbild und muß darum gleichsam nach der Burg des Leibes streben. Wir sagen auch

---

[1]) Moral. II, 3 (PL. 75, 556 CD).

[2]) Vgl. Anselm von Canterb.: Proslog. c. 13 (PL. 158, 234 BC); auch Monolog. c. 21 sqq. (PL. 158, 171 sqq.). — Abaelard: Dialectica pars I. lib. II (Cousin: Ouvrages inédits d'Abaelard. Paris 1836. pag. 198). — Roland (Gietl: D. Sentenzen Rol. S. 88 f.). — Gilbert de la Porrée: In l. d. Trinit. c. 4 (PL. 64, 1285 C—1286 B; der zu grunde liegende Text des Boëthius: 1252 D—1253 A). — Petrus Lombardus, s. Espenberger: D. Philos. des Petrus Lomb. S. 72. — Honorius von Autun: Elucidar. I, 3 (PL. 172, 1111 D—1112 A). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1882 D. 1883 CD). — Alcher von Clairvaux: De spir. et an. c. 18 (PL. 40, 793 sq.).

[3]) Sacr. 2, XVI, 2. 3 (PL. 176, 581 sq. 585). — Vgl. Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1883 AB). — Alcher von Clairvaux: De spir. et an. c. 30 (PL. 40, 800).

[4]) Abaelard allerdings — Dialectica pars I. lib. II (ed. Cousin pag. 193) erklärt: „At vero mihi non aliter videtur posse dici in singulis partibus existere, nisi secundum vim et potestatem ipsius, quae quidem, dum in una tantum parte corporis essentialiter manet, vires suas per omnia membra diffundit, unoque et eodem loco consistens omnia simul membra regit atque vivificat.“ Siehe dagegen Introduct. ad theol. III, 6 (PL. 178, 1106 BC) und Cassiodor: De an. 2 (PL. 70, 1284 BC).

von Gott nach der Schrift, sein Sitz sei im Himmel, obwohl er überall zugegen ist und alles erfüllt. Vom Haupte aus also regiert die Seele, und die runde Form des Gehirns scheint ein Abbild der Himmelssphäre zu sein. Im Gesichte auch zeigt sich Freude und Leidenschaft, die selbst auf die Sinneswahrnehmung zurückwirken. [1]) Und nun zum Hauptproblem!

Das Verhältnis der Seele zum Raum ist abstrahiert von ihrem Dasein und Wirken im Leibe, dessen Lebensprinzip sie ist. Mit ihrem Leibe vereinigt bildet aber die Seele ein neues Wesen, den Menschen. Der Mensch besteht wesentlich aus Leib und Seele. Der Sohn Gottes wäre nicht wahrhaft Mensch geworden, wenn er nicht Leib und Seele angenommen hätte. [2]) Denn „der Mensch ist ein Ganzes, das aus zwei Teilen besteht, aus Seele und Fleisch. Das sind die zwei Teile des Menschen, und in diesen zwei Teilen besteht der ganze Mensch . . . Wo diese zwei sind, ist der ganze Mensch, wo nur das eine von beiden, nur ein Teil des Menschen". [3]) Der Mensch bildet also zwar eine Einheit, aber keine Einheit der Wesenheit, sondern eine Einheit durch Zusammensetzung. [4]) Sind ja zwei grundverschiedene Wesenheiten in ihm verbunden. [5]) Wie ist nun diese Zusammensetzung zu denken? Die Seele besitzt für sich die Einheit der Wesenheit, sie ist persönlich, also in ihrem Sein abgeschlossen; der Leib dagegen besitzt für sich selbst wieder nur eine Einheit durch Zusammensetzung. Verbindet sich die Seele

---

[1]) De an. c. 5 (PL. 110, 1114 B—D). — Vgl. Augustinus (Storz: D. Philos. d. hl. Aug. S. 122). — Cassiodor: De an. c. 2. 8 (PL. 70, 1284 BC. 1293 C—1294 B). — Isidorus Hispal: Etymol. XI, 1 (PL. 82, 414 C); Different. II, 30 (PL. 83, 85 C). — Chalcidius: In Plat. Tim. c. 213 sqq. (ed. Wrobel pag. 251 sqq.). — Adelard von Bath: De eodem et diverso (ed. H. Willner pag. 32. — Baeumker-v. Hertling: Beiträge etc. IV, 1). — Wilhelm von Conches: Dragmaticon lib. II (Dialogus de substant. physicis . . . a Vuilhelmo Aneponymo philosopho. Ed. Guil. Grataroli. Argentorati 1567. pag. 44). — Petrus Lombardus (Espenberger: D. Philos. d. Petr. Lomb. S. 93). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1882 A).

[2]) Sacr. 2, I, 6 (PL. 176, 383 B).

[3]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 403 B).

[4]) S. oben S. 32.

[5]) Sacr. 1, VI, 1 (PL. 176, 263 D). — De sapientia animae Christi (PL. 176, 847 C).

mit dem Leibe, indem sie als Monade neben andere tritt und die Zahl der den Leib konstituierenden Atome um eins vermehrt? Oder welche Formel hat man sonst gefunden, um die Art der Zusammensetzung von Leib und Seele kurz zu bezeichnen?

Drei Theorieen über die Vereinigung von Leib und Seele werden uns genannt: [1]) die Vereinigung durch Zahl und Harmonie — die Vermittlung durch ein physisches Medium — die Verbindung in der Einheit der Person. Wie Alanus von Lille kennt auch Hugo von St. Viktor schon diese drei Theorieen; er selbst darf als der Bahnbrecher der letzten und fortgeschrittensten bezeichnet werden, die die beiden ersten jedoch nicht ausschließt, sondern Zahl und Harmonie und physisches Medium als Bedingungen der persönlichen Vereinigung in sich aufnimmt. Für alle drei Richtungen bot schon der hl. Augustinus Anhaltspunkte.

Augustinus hatte wohl in seiner Schrift „Über die Unsterblichkeit der Seele" [2]) in einer Weise geredet, die das Recht geben konnte, seine Lehre in den Satz zusammenzufassen: „Die Seele ist das Formalprinzip des Leibes." [3]) Allein in seinen Retractationes [4]) nahm er gerade die Hauptbelegstelle als ganz temerär zurück. Das Mysterium der Vereinigung von Leib und Seele ward ihm so wunderbar und unbegreiflich, daß er es selbst über das Mysterium der Inkarnation des Logos setzte, in der wenigstens Geist mit Geist vereinigt wäre. [5]) Die Anordnung und der Wille Gottes, wie schon Ambrosius [6]) betont, hat die Seele mit dem Leibe verbunden, und durch die ganze Folgezeit wird dieser Satz wiederholt. Cassiodor glaubte aus eigenem hinzufügen zu

---

[1]) Baumgartner: D. Philos. d. Alanus de Insulis S. 104 ff. Die Zuweisung Hugos zu den Vertretern der ersten Theorie ist nach unserer Darstellung zu korrigieren.

[2]) De immortal. an. c. 15. 16 (PL. 32, 1033 sq.).

[3]) Stöckl: Gesch. der christl. Philos. z. Z. der Kirchenväter. S. 334. — Storz: D. Philos. des hl. Augustinus. S. 119.

[4]) I, 5 n. 3 (PL. 32, 591).

[5]) Storz a. a. O. S. 122. — Vgl. Claudianus Mamert: De statu an. II, 9 (PL. 53, 752 CD. Ed. Engelbrecht pag. 135 sq.). — Richard von St. Viktor: De Trinit. III, 9. 10 (PL. 196, 921 A—922 A).

[6]) Epist. I, 34 (PL. 16, 1075 A). Freilich spielt hier der Gegensatz gegen die neuplatonisch-origenistische Ansicht herein, die Menschenseelen seien gefallene Engelgeister.

sollen, daher folge oft auf eine schwere Wunde die Genesung, während eine leichte den Tod bringe.[1]) Ein Befehl Gottes ist es auch bei Hugo, der einen Teil der geistigen Natur in seiner Reinheit verharren ließ, einen anderen mit körperlichem Gewande und einem irdischen Hause umgab. So erwies Gott seine Macht und offenbarte seine Gnade, „damit der Mensch wisse, wenn Gott die so ungleiche Natur des Leibes und der Seele zu einem Freundschaftsbunde vereinigen konnte, wird es ihm gewiß nicht unmöglich sein, die Niedrigkeit der vernünftigen Kreatur — mag sie auch weit tiefer stehen — zur Teilnahme an seiner Herrlichkeit emporzuheben“.[2]) Mag nun oftmals von einer natürlichen Feindschaft zwischen Leib und Geist die Rede sein, wie sie durch den Platonismus proklamiert und wenigstens für den durch die Sünde korrumpierten Leib aus ethischen Gesichtspunkten durch die Hl. Schrift bis zu einem gewissen Grade bestätigt wurde, es genügte, daß Gott diese Vereinigung von Leib und Seele von Anfang an gestiftet hatte, daß auch der Leib an der Erhöhung der Seele teilnehmen sollte, um den Gedanken nahe zu legen, die Vereinigung von Leib und Seele sei natürlich, und in natürlicher Liebe hange die Seele ihrem Leibe an.[3]) Hugo sagt: „Dem Geiste ist es von Natur aus gegeben, das Wohl seines Leibes zu lieben, und von Natur aus hat er es, dessen Leid nicht lieben zu können.“[4]) Man mußte demnach suchen, welche Ähnlichkeiten etwa zwischen Leib und Seele bestehen, um ihre Liebe und Verbindung begreiflich zu machen; denn die große Unähnlichkeit, der schroffe Gegensatz, in dem man Leib und Geist zu betrachten gewohnt war, ließen ihr Zusammenfließen zu einem Wesen so mysteriös erscheinen.

---

[1]) De an. c. 2 (PL. 70, 1284 C). — Vgl. Alcuin: De an. rat. c. 10 (PL. 101, 644 A).

[2]) De Sacr. 1, VI, 1 (PL. 176, 263 CD). — Vgl. Wilhelm von Champeaux: De orig. an. c. 3 (PL. 163, 1043 C—1044 A). — Wilhelm von St. Thierry: De nat. corp. et an. II (PL. 180, 712 A—C).

[3]) Augustinus: De Genesi ad litt. VII, 27. n. 38 (PL. 34, 369). — Cassiodor: De an. c. 2 (PL. 70, 1283 A). — Rhabanus Maurus: Tract. de an. c. 1 (PL. 110, 1111 A). — Honorius von Autun: Elucidar. II, 14 (PL. 172, 1145 A). — Richard von St. Viktor: De Trinit. IV, 25 (PL. 196, 947 B).

[4]) Sacr. 1, VII, 19 (PL. 176, 296 A).

„Lieb ist das Ähnliche, verhaßt aber und feindlich das Unähnliche."[1]) Aus der Freude am Körperlichen erschloß man dann umgekehrt, daß irgend eine Ähnlichkeit mit der Seele bestehen müsse. Was aber am meisten an der Körperwelt erfreut und ergötzt, ist Musik und Harmonie, in den Tönen nicht bloß, sondern überhaupt in den schönen Verhältnissen. Gerade durch Harmonie fügt sich ja auch das Unähnliche passend zusammen; denn „Harmonie ist die zur Einheit zurückgeführte Übereinstimmung der unter sich unähnlichen Töne".[2]) Die Harmonie drückt sich nun abstrakt aus in Zahlenverhältnissen; die Zahl beherrscht die Harmonie. Es kommt daher auf dasselbe hinaus zu sagen: Harmonie — Musik — Zahl verbindet Leib und Seele. Aber was heißt das?

Einmal ist das eingeschlossen und uns am verständlichsten: der Leib muß eine bestimmte Organisation haben, die Säfte, aus denen er sich zusammensetzt, müssen in bestimmter Anordnung gegeben sein, damit die Seele den Leib beleben kann und an ihm ein gefügiges Werkzeug findet; sie wird ja auch erst dem geformten Leibe eingegossen. Wird die rechte Organisation gestört, dann fühlt sich die Seele beleidigt, und diese Beleidigung der Seele heißt Schmerz, sagt Alcuin. Und wenn die Seele so sehr betrogen wird um den Dienst der Glieder des Leibes, daß sie nichts mehr in ihnen wirken kann, entweicht sie, gleichsam unwillig über ihre Wohnung.[3]) Seine Musik muß also der menschliche Leib bewahren, d. h. seine angemessene Organisation. Auch Hugo kennt diese Musik; sie ist ihm ein Teil der Musik des Menschen, die „eine andere ist im Körper, eine andere in der Seele, eine andere in der Verbindung beider; die im Körper ist eine andere in der Vegetation, nach welcher das Wachstum vor sich geht, . . . eine andere in den Säften, aus deren

[1]) Boëthius: De musica I, 1 (PL. 63, 1168 D. Ed. Friedlein pag. 180). — Vgl. Quomodo substantiae bonae sint (PL. 64, 1311 C. Ed. Peiper pag. 169 sq.): „Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur, quale est illud hoc ipsum, quod appetit."

[2]) Boëthius: De musica I, 3 (PL. 63, 1173 D. Ed. Friedlein pag. 191).

[3]) De an. rat. c. 12 (PL. 101, 645 A).

Mischung der menschliche Leib besteht, . . . eine andere in den äußeren Handlungen".[1]) Die „Zahl" des Leibes ist also die Bedingung der Vereinigung von Leib und Seele; und wir finden es begreiflich, daß diese Verbindung sich löst, wenn „die gewisse und bestimmte Zahl" aufhört.[2]) Denn der Organismus ist konkrete Zahl und Musik.

Allein diese Ausdrucksweise läßt doch das Moment der praktischen Brauchbarkeit des Leibes für die Seele etwas zurücktreten und wurde auch tatsächlich mehr ästhetisierend ausgedeutet. So schreibt Wilhelm von Conches: „Gott hat jeder Seele eine solche Liebe zu harmonischen Verhältnissen eingepflanzt, daß sie dieselben sogar in den Tönen, die außer ihr sind, überaus schätzt. Und das wollte Plato andeuten, als er die Seele aus musikalischen Akkorden bestehen ließ. Die menschlichen Körper aber bestehen aus den vier Elementen in wohl proportionierten harmonischen Verhältnissen. Verhältnis und Harmonie locken die Seele an, verbinden sie mit dem Körper und halten sie im Körper zurück; und wenn wir der Wahrheit gemäß und im eigentlichen Sinne sprechen wollen, müssen wir sagen: Die Seele schätzt nicht den Körper, nicht die Eigenschaften des Körpers, sondern Verhältnis und Harmonie, in welchen die Teile des Körpers mitsammen verbunden sind; daher strebt sie nach dem,

[1]) Did. II, 13 (PL. 176, 756). — Vgl. Boëthius: De musica I, 2 (PL. 63, 1171 sq. Ed. Friedlein pag. 187 sqq.). — Claudianus Mamertus: De stat. an. I, 8 (PL. 53, 711 B. Ed. Engelbrecht pag. 47). — Rhabanus Maurus: De universo VI, 1 (PL. 111, 142 AB). — Adelard von Bath: Quaest. natural. c. 43 (Inkunabel d. Münchener Staatsbibliothek); De eodem et diverso (ed. H. Willner pag. 23 sqq.). — Wilhelm von St. Thierry: De nat. corp. et an. I. II (PL. 180, 696 sq. 712 BC). — Richard von St. Viktor: De statu inter. hominis I, 34 (PL. 196, 1141 BC). — Alanus von Lille (Baumgartner a. a. O. S. 104). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1882 CD): „Ad quod dicimus: Dum illius sensualitatis integritas et temperantia congruens vivificationi manserit, nunquam recedere animam: cum autem distemperata et disrupta, invitam recedere, secum omnia sua ferre . . . Corpus autem organum, quod prius integrum, contemperatum ac dispositum erat, ut melos musicae in se contineret et tactum resonaret, nunc confractum et inutile e regione iacere. Periisse quidem organum, sed non periisse melos sive cantum, nisi tantum sonum cantum putaveris."

[2]) Macrobius: In Somn. Scip. l. I. c. 13. n. 11 (ed. Eyssenhardt pag. 525).

was jenes Verhältnis erhält, und flieht, was selbes zerstört. Und sobald die Elemente ihre Übereinstimmung aufgeben, bekommt die Seele Abscheu vor dem Körper und trennt sich von ihm."[1]) Nur ästhetisches Wohlgefallen scheint hier die Seele dem Leibe zuzuführen; fast wie eine persönliche Tat der Seele wird die Verbindung mit dem Leibe geschildert, ein Nachklang der Präexistenzlehre.

Hat die Seele Wohlgefallen an der Harmonie des Leibes, so ergibt sich nach dem Prinzip: Ähnliches gefällt dem Ähnlichen, ein Rückschluß auf die Seele. Es konnte darauf hingewiesen werden, die einfache Seele liebe die in der Harmonie liegende Einheit.[2]) Allein diese Ähnlichkeit stand nicht im Vordergrund des Interesses; man bemächtigte sich vielmehr der Mannigfaltigkeit der Harmonie, um auf die Mannigfaltigkeit in der Seele zu schließen: „Indem wir dasjenige aufnehmen, was in den Tönen passend und angemessen verbunden ist, und daran uns freuen, erkennen wir, daß auch wir selbst in ähnlicher Weise zusammengesetzt sind."[3]) Plato sprach sogar von einer „Blutsverwandtschaft zwischen den Regungen der Seele und den Melodieen".[4]) Daher erkläre sich auch der große Einfluß der Musik auf den Menschen.[5]) — Dies wieder auf den Leib angewandt, hat die Liebe der Seele zu ihm ihren Grund nicht bloß darin, daß er überhaupt Mannigfaltigkeit und Harmonie aufzuweisen hat, sondern daß seine Verhältnisse denen der Seele

[1]) Dialogus de substant. physicis . . . a Vuilhelmo Aneponymo philos. Ed. Guil. Grataroli. Argentorati 1567. lib. VI. pag. 304 sq. — Auch Augustinus hat die Schönheit des Leibes stark betont und vorausgesetzt, daß die Verhältnisse des Leibesinnern, wenn auch uns unbekannt, noch viel vollkommener seien, als die der äußeren Gestalt (Storz a. a. O. S. 124).

[2]) Vgl. Claudianus Mamertus: De statu an. II, 7 (PL. 53, 746 AB). Ed. Engelbrecht pag. 120 sq., wo der Satz des Archytas zitiert wird: „Anima ad exemplum unius composita est, quae sic illocaliter dominatur in corpore sicut unus in numeris."

[3]) Boëthius: De musica I, 1 (PL. 63, 1168 CD. Ed. Friedlein pag. 180).

[4]) Chalcidius: Plat. Tim. 47 D (ed. Wrobel pag. 58).

[5]) Boëthius: De musica I, 1 (PL. 63, 1168 sq. Ed. Friedlein pag. 180 sqq.). — Adelard von Bath: De eodem et diverso (ed. H. Willner pag. 25 sqq.). — Abaelard: Introd. ad theol. I, 17; Theolog. christ. I (PL. 178, 1017. 1147 sq.). — Hugo von St. Viktor: Hom. II (PL. 175, 141 D).

korrespondieren. In der näheren Ausführung freilich läßt uns Hugo im Stiche; wenigstens hat er seine Musik der Seele, die er teils in den Tugenden, teils in den Seelenvermögen: Vernunft, Zorn und Begierlichkeit — sucht, nicht zur Musik des Körpers in Beziehung gesetzt.[1] Um so konsequenter hat Isaak von Stella einen Parallelismus zu schaffen gewußt, indem er das Höchste, was das Körperliche zu leisten vermag, in den niederen Seelenvermögen sich wiederholen läßt, also eigentlich eine Verdoppelung dieser Vermögen im Menschen annimmt.[2] Eine so mechanische Harmonie würden wir freilich nicht erwarten, sondern eine Harmonie in dem Sinne, daß der Leib mit seinen Organen eine Ergänzung der Seele zur Aktualisierung ihrer Vermögen bilden würde. Daß dieser Gedanke nicht fehlte, wurde schon ausgesprochen;[3] und bei Claudianus Mamertus wird uns hiefür sogar der Pythagoreer Philolaus zitiert: „Die Seele liebt den Leib, weil sie ohne ihn die Sinne nicht gebrauchen kann."[4] Allein diese Abhängigkeit der Seele vom Leibe ward zwar als tatsächlich, aber nicht auch allgemein als notwendig anerkannt. Man war eher geneigt, im Leibe ein Hindernis zu sehen als ein notwendiges Organ. Wenn darum Hugo die Musik zwischen Leib und Seele in „jene natürliche Freundschaft" setzt, „vermöge welcher die Seele an den Körper nicht durch körperliche Fesseln, sondern durch gewisse Neigungen gebunden ist, um dem Körper Bewegung und Empfindung zu geben, und wegen welcher niemand sein Fleisch hassen kann", so anerkennt er zwar ein Bedürfnis nach Beseelung auf Seite des Leibes, aber nicht auf Seite der Seele. Die „Natürlichkeit" der Freundschaft wird behauptet, aber nicht im Sinne eines physischen Bedürfnisses der

[1]) Did. II, 13 (PL. 176, 756 D).

[2]) De an. (PL. 194, 1881 D—1882 D). — Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 33 (ed. Wrobel pag. 98): „Quippe corpus animalium, quod inspiratur animae uigore, habet certe superficiem, habet etiam soliditatem. Quae igitur cum uitali uigore penetratura erat tam superficiem quam soliditatem, similes soliditati, similes etiam superficiei uires habere debuit, siquidem paria paribus congregantur."

[3]) S. oben S. 69.

[4]) De stat. an. II, 7 (PL. 53, 746 A. Ed. Engelbrecht pag. 120).

Seele.[1] Allein auf dieses Kapitel über die Musik dürfen wir für Hugos Ansicht kein zu großes Gewicht legen, wenn er es sonst verstand, den losen Zusammenhang zwischen Leib und Seele fester zu knüpfen. Die Idee der „Musik" hätte einen solchen wohl zugelassen. — Hugo hat auch gekannt, was Plato in seinem Timäus an psychologischen Zahlen, wenn der Ausdruck gestattet ist, darbot,[2] aber seine Ausdeutung ist durchaus nüchtern.[3]) Manchem mochte es zudem bedünken, eine solche Verquickung der Psychologie mit der Arithmetik sei zu dunkel, als daß es sich lohnen könne, um das Verständnis sich lange zu bemühen.[4])

Daß Ähnliches sich nur mit Ähnlichem verbinde, war das treibende und zugleich Richtung gebende Moment für die Erklärung des Zusammen von Leib und Seele. Man begnügte sich nun keineswegs mit der abstrakten Ähnlichkeit der Harmonie, wie Wilhelm von Conches meinte, die Seele liebe nicht den Körper, sondern die Harmonie des Körpers; man suchte doch auch nach einer Ähnlichkeit schon im physischen Wesen, da zudem die Harmonie mehr den Charakter einer Voraussetzung der Verbindung von Leib und Seele trug; und weil der grob materielle Erscheinungsleib eine solche Ähnlichkeit nicht erwarten ließ, brauchte man ein Medium zwischen ihm und der geistigen Seele. Augustinus[5]) hatte ein solches gelehrt; Cassiodor und Alcuin nahmen die Lehre an; Eriugena begegnet mit dem ätherischen Seelenleibe der Tradition.[6]) Das Opuskel Hugos von St. Viktor: „De unione corporis et spiritus" gab das Überlieferte in reicherer Ausbildung weiter; und, wie uns Peter

[1]) Did. II, 13 (PL. 176, 756 D). — Vgl. Alcher von Clairvaux: De spir. et an. c. 14 (PL. 40, 789).

[2]) Chalcidius: Plat. Tim. 35 A—36 B; Commentar. c. 32 sqq. (ed. Wrobel pag. 32 sq. 96 sqq.).

[3]) Did. II, 5 (PL. 176, 753 sq.).

[4]) Manegold von Lautenbach: Opusc. in Wolfelm. Coloniens. c. 2 (PL. 155, 153 D). — Über die Platonischen Zahlen vgl. Ed. Zeller: Gesch. d. Philos. d. Griechen II, 2 (3. Aufl.) S. 653 ff.

[5]) Storz a. a. O. S. 123 f. — Vgl. Cassiodor: De an. c. 2 (PL. 70, 1284 B). — Alcuin: De an. rat. c. 12 (PL. 101, 645 A).

[6]) Stöckl: Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, 93. 102. — Vgl. Claudianus Mamertus: De stat. an. I, 22 (PL. 53, 727 C. Ed. Engelbrecht pag. 80 sq.).

von Poitiers berichtet,[1] warfen die Theologen sogar die Frage auf, ob dieser vermittelnde „Geist" auch an der Auferstehung des Fleisches teilnehme; Peter leugnete freilich diesen „Geist" überhaupt; denn unmöglich könne neben dem hl. Geiste und dem Seelengeiste noch ein dritter Geist im Menschen sein. Übrigens dürfte weder seine noch des Alexander von Hales[2]) Opposition gegen ein Medium zwischen Leib und Seele von prinzipieller Bedeutung sein.[3]) Denn die feinere Organisation der Sinne und des Gehirns konnte doch nicht bestritten werden. Und ob man Luft und Feuer dem Leibe gegenüber als Medium bezeichnen wollte, hing schließlich davon ab, ob man sie im Gegensatz zum Erscheinungsleibe oder als Teil des Gesamtleibes betrachtete. Wurde freilich dem Einfluß der Seele das Verbleiben dieser reineren Elemente im Körper zugeschrieben,[4]) dann traten sie als Medium selbständiger heraus, sie konnten als das unmittelbar Beseelte gelten gegenüber dem erst durch sie belebten erdhaften Leibe; immerhin hießen auch so Luft und Feuer nur „die feinere Natur des Leibes".[5]) Doch kehren wir zu Hugo zurück, von dem Isaak von Stella und sein Freund Alcher sichtlich gelernt haben!

Hugo stellt in seiner Schrift „Über die Vereinigung von Körper und Geist" eine Reihe der Wesen nach ihrer Vollkommenheit auf, angefangen von der grob materiellen Erde hindurch durch die feineren Elemente bis hinauf zum höchsten Gottesgeiste.[6])

[1]) Sent. V, 19 (PL. 211, 1267 A—C).

[2]) Endres: D. Al. v. Hales Leben u. psychol. Lehre (Philos. Jahrb. d. Görres-Ges. 1888. Bd. I, S. 214).

[3]) S. oben S. 61 f.

[4]) Augustinus: De quantit. an. c. 31. n. 62 (PL. 32, 1069 sq.). Vgl. Cassiodor: De an. c. 2 (PL. 70, 1284 C). — Alcher von Clairvaux: De spir. et an. c. 15 (PL. 40, 791).

[5]) Alcher a. a. O.

[6]) Un. (PL. 177, 285 sqq.) 286 B: „In his ergo quatuor [sc. elementis] quaecunque magis sensui subiacent, magis corpora dicuntur; quae vero a sensu plus longe sunt, magis a natura corporum recedunt et ad naturam spirituum accedunt." 287 A—289 A: „Summum est corpus et spirituali naturae proximum, quod per se semper moveri potest (Korr. st. habet), extra nunquam cohiberi potest (Korr. st. habet); quod quidem, in quantum sensum praestat, imitatur rationalem vitam, in quantum imaginationem, format vitalem sapientiam. Nihil autem in corpore altius

Was der Sinneswahrnehmung unterliegt, ist in gleichem Maße körperlich; und in gleichem Grade, als es der Sinneswahrnehmung sich entzieht, entfernt es sich von der Körperlichkeit und rückt der Natur des Geistes näher. So wird die Luft, obwohl Körper, Geist genannt, weil sie dem Geiste ähnlich ist wegen ihrer Fein-

---

vel spirituali naturae vicinius esse potest (287 B) quam id, ubi post sensum et supra sensum vis imaginandi concipitur. Quod quidem in tantum sublime est, ut quidquid supra illud est, aliud non sit quam ratio. Ipsa utique vis ignea, quae extrinsecus formata sensus dicitur, eadem forma usque ad intimum traducta imaginatio vocatur. Forma namque rei sensibilis per radios visionis foris concepta operante natura ad oculos usque retrahitur atque ab eisdem suscepta visio nominatur. Deinde per septem oculorum tunicas et tres humores transiens, novissime purificata et collata introrsum ad cerebrum usque traducitur et imaginatio efficitur. Postea eadem imaginatio ab anteriore parte capitis ad mediam transiens ipsam animae rationalis substantiam contingit et (287 C) excitat discretionem in tantum iam purificata et subtilis effecta, ut ipsi spiritui immediate coniungatur, veraciter tamen naturam corporis retinens et propietatem, ut constet, quod scriptum est: Quod natum est ex carne, caro est (Joh. III.). Sicut enim de spiritu corpus non nascitur, sic etiam de corpore spiritus non procreatur. Quamvis enim corpus usque ad spiritum sublimetur et spiritus usque ad corpus humilietur, nec spiritus tamen in corpus nec corpus in spiritum transmutatur. Sed quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex spiritu, spiritus est (Ibid.). Tamen quod summum est in corpore, propinquum est spiritui, et in ipso vis imaginandi fundatur, supra quam est ratio. (287 D) Quod enim imaginatio extra substantiam animae rationalis sit, argumentum est, quod bruta animalia vim imaginandi habere probantur, quae rationem omnino non habent. — Est itaque imaginatio similitudo sensus, in summo corporalis spiritus, et in imo rationalis corporalem informans et rationalem contingens. Sensus namque, sive per visum sive per auditum sive per olfactum sive per gustum sive per tactum, extrinsecus corpus contingens formatur ipsamque formam ex corporis contactu conceptam intrinsecus reducens per meatus singulis sensibus emittendis et revocandis introrsum dispositos ad cellam phantasticam colligit eamque illi parti puriori corporei spiritus imprimens (288 A) imaginationem facit. Quae quidem imaginatio in brutis animalibus phantasticam cellam non transcendit; in rationalibus autem usque ad rationalem progreditur, ubi ipsam incorpoream animae substantiam contingit et excitat discretionem. Ergo imaginatio nihil aliud est quam similitudo corporis, per sensus quidem corporeos ex corporum contactu concepta extrinsecus atque per eosdem sensus introrsum ad partem puriorem corporei spiritus reducta eique impressa. Haec autem in rationalibus purior fit, ubi ad rationalem et incorpoream animae substantiam contingendam defecatur, tamen illic quoque extra substantiam illius manens, quia similitudo corporis est et fundatur in corpore. Rationalis autem substantia incorporea (Korrektur statt corporea) lux est; imaginatio vero, (288 B)

heit und Unsichtbarkeit. Mit noch größerem Rechte führt das Feuer den Namen „Geist“, weil es mit dem Geiste auch noch die Selbstbewegung teilt, alles durchdringt und von keiner Seite eingeschlossen werden kann. Das Feuer hat aber wieder verschiedene Stufen: Es ist ein anderes in den Pflanzen, denen es

inquantum corporis imago est, umbra est. Et idcirco postquam imaginatio usque ad rationem ascendit, quasi umbra in lucem veniens et luci superveniens, inquantum ad eam venit, manifestatur et circumscribitur, inquantum illi supervenit, obnubilat eam et obumbrat et involvit et contegit. Et siquidem ratio ipsa sola contemplatione eam susceperit, quasi vestimentum ei est imaginatio extra eam et circa eam, quo facile exui et spoliari possit. Si vero etiam delectatione illi adhaeserit, quasi pellis ei fit ipsa imaginatio, ita ut non sine dolore exui possit, cui cum amore inhaesit. Hinc est, quod animae corporibus exutae corporalibus adhuc passionibus teneri possunt, quia videlicet a corruptione corporalium affectionem nondum mundatae sunt. (288 C) Habet namque et ipse spiritus quamdam in sua natura mutabilitatem, secundum quam corpori vivificando appropinquat, in qua illa spiritualis et incorporea substantia nonnihil suae puritatis deponit et quasi quadam (Korrektur statt quamdam) grossiori proprietate corpori assumendo occurrit. Quae quidem coaptatio, si secundum solam naturam fit, mutationem habet, corruptionem non habet. Sin autem vitiosa est, in hoc ipso puriorem naturam corrumpit, quod eam ad consortium ignobilioris terminos naturae transire compellit. Et hoc vitium quanto altius animae in corpore manenti inhaeserit, tanto difficilius a corpore discedentem deserit; et non tollitur passio, etiam cum tollitur causa passionis. Ipsa quippe anima, inquantum delectatione corporis afficitur, quasi quamdam corpulentiam trahens (288 D) in eadem phantasiis imaginationum corporalium deformatur eisdemque alte impressis etiam soluta corpore non exuitur. Quae vero in hac vita se ab eiusmodi faeculentia mundare studuerint, hinc exeuntes, quia nihil corporeum secum trahunt, a corporali passione immunes persistunt. Sic itaque ab infimis et extremis corporibus sursum usque spiritum increatum quaedam progressio est per sensum et imaginationem, quae duo in spiritu corporeo sunt. Postea in spiritu incorporeo proxima post corpus est affectio imaginaria, qua anima ex corporis coniunctione afficitur, supra quam est ratio in imaginationem agens. Deinde ratio pura supra imaginationem, in qua ratione supremum est animae (289 A) a corpore sursum. Quando autem ab anima sursum itur ad Deum, prima est intelligentia, quae est ratio ab interiori formata, quia rationi concurrens coniungitur praesentia divina, quae sursum informans rationem facit sapientiam sive intelligentiam, sicut imaginatio deorsum informans rationem scientiam facit.“ Dieser merkwürdige Text, auf den in der Darstellung der Lehre vom Erkennen weiter einzugehen ist, wurde wegen seiner Wichtigkeit hier im ganzen Zusammenhang gegeben, um eine volle und unabhängige Würdigung desselben zu ermöglichen.

bloß Wachstum und Gedeihen gibt; ein anderes in den Tieren, denen es auch Empfindung schenkt; in manchen Tieren erhebt es sich über die Empfindung hinaus zur Vorstellung, und das ist das Höchste, was ein Körper erreichen kann. Denn das Vorstellungsvermögen ist so hoch, daß über ihm unmittelbar die Vernunft kommt. Immerhin ist auch noch im Bereiche der Vorstellung ein Unterschied zu statuieren; reiner wird die Vorstellung in den vernünftigen Wesen als in den Tieren, weil sie hier bestimmt ist, unmittelbar an die geistige Vernunftsubstanz heranzureichen und ihr ein Bild einzuprägen. Gleichwohl muß auch so der Geist noch niedersteigen, etwas von seiner Reinheit ablegen und körperähnlich werden, so daß der Körper von unten und der Geist von oben aneinander grenzen und stoßen, ohne ineinander überzugehen. „Der Geist selbst hat also in seiner Natur eine Art der Veränderlichkeit, die ihn der Belebung des Körpers nahe bringt", vermöge deren er „gleichsam mit einer gröberen Natur dem Körper zur Aufnahme entgegenkommt".

Isaak von Stella hatte zweifelsohne das Werk des Viktoriners vor sich, als er seine Schrift „Über die Seele" abfaßte. Auch ihm verbindet sich das Höchste des Körpers und Unterste des Geistes: „denn das Ähnliche erfreut sich am Ähnlichen, und leicht hängt und knüpft sich aneinander, was sich nicht durch Unähnlichkeit abstößt". Die beiderseitigen „Extreme" nennt er „phantasticum animae" und „sensualitas carnis", dabei gleich Hugo eifrig bedacht, sowohl die Ähnlichkeit als die trotzdem bestehende substantielle Verschiedenheit hervorzuheben.[1] Auch den Beweis Hugos, daß die Vorstellung noch nicht über die Substanz des Körperlichen hinausgehe, weil auch das Tier Vorstellungen habe, das sicher keine geistige Seele besitze,[2] eignet sich Isaak an.[3] Er geht aber noch einen Schritt weiter, wenn er auf das allerdings nahe liegende Gebiet der gegenseitigen Verbindung der Elemente hinweist: „Durch zwei übereinstimmende Mitteldinge werden zwei Gegensätze leicht und fest verbunden,

[1]) De anima (PL. 194, 1881 BC).
[2]) Un. (PL. 177, 287 D).
[3]) De an. (PL. 194, 1881 D—1882 A).

was leicht zu ersehen ist an dem Bau des, wie manche meinen, großen Lebewesens, d. h. dieser Welt." [1]) Die Elemente haben nämlich je zwei Eigenschaften: „Die Erde ist trocken und kalt, das Wasser kalt und feucht, die Luft warm und feucht, das Feuer trocken und warm. Durch diese gemeinsamen Eigenschaften verbinden sich die Elemente miteinander; sie strecken gleichsam die Arme nacheinander aus, daher auch trotz des Gegensatzes ihre Harmonie und gegenseitige Vermittlung." [2]) Das war allgemeine Lehre der Naturphilosophie. Die Verbindung von Leib und Seele wäre demnach zu erklären nach Art der auf der Affinität beruhenden Verbindung der Elemente: oder auch, auf das gegenseitige Wirken angewandt, die Lebensbewegung geht von der Seele aus auf den Körper über, wie sich im Makrokosmus die Bewegung von den feineren Elementen zu den gröberen fortpflanzt. [3])

Blicken wir kritisch auf diesen Lösungsversuch zurück, so werden wir gestehen müssen, daß ein entscheidender Fortschritt nicht gemacht ist. Zwar eine Affinität des menschlichen Geistes mit dem Leibe ist zugegeben, und diese Affinität unterscheidet ersteren wohl von den reinen Geistern. [4]) Aber die Seele muß doch aus der ihr eigentlich natürlichen Sphäre herniedersteigen. Hat später Thomas von Aquin die Art der Fortexistenz der getrennten Seele mit dem Hinweis auf die leichten Körper illustriert, deren natürlicher Ort die Höhe ist, zu der sie Eignung und Neigung bewahren, auch wenn sie gegen ihre Natur in der Tiefe zurückgehalten werden, [5]) so konnte die Frühscholastik diesen Vergleich akzeptieren, nur daß für Thomas der natürliche Ort der Seele

[1]) A. a. O. (1882 BC).

[2]) Ambrosius: Hexaëmeron III, 4 (PL. 14, 163 C—164 A). — Vgl. Thierry von Chartres (Hauréau: Notices et extraits etc. I, 58). — Wilhelm von Conches: Philos. I, 21 (PL. 172, 51 C—52 D). — Gilbert de la Porrée: In lib. Quomodo subst. bonae (PL. 64, 1322 BC).

[3]) Alcher von Clairvaux: De spir. et an. c. 15 (PL. 40, 791).

[4]) Vgl. Magnif. (PL. 175, 420 A); Sacr. 1, IV, 26; VI, 1 (PL. 176, 246 C. 263 C). — Isidorus Hispal: De ord. creatur. c. 2 (PL. 83, 917 A). — Rhabanus Maurus: Tract. de an. c. 1 (PL. 110, 1111 A). — Richard von St. Viktor: De Trinit. IV, 25 (PL. 196, 947 C—948 A).

[5]) S. th. I. q. 76. a. 1. ad 6.

der Leib war, für die Frühscholastik dagegen die Trennung vom Leibe als natürlicher Zustand galt. Allerdings versichert Hugo, „diese Verbindung schließe zwar, soweit sie sich nur naturgemäß vollziehe, einen Wechsel in sich, aber kein Verderbnis“.[1]) Allein der normale Zustand des Geistes ist sie doch nicht: der Geist muß seine Einfachheit in der sinnlichen Vorstellung aufgeben und wird erst wieder glücklich, wenn er diese ablegt, sich in seine Einfachheit zurückzieht und das Himmlische und Geistige und Einfache betrachtet.[2]) Wie Ambrosius[3]) und Gregor der Große[4]) gelehrt, ist das Fleisch bloß das Gewand und der Mantel der Seele, und die Seele sollte auch alles Körperliche wieder so leicht und schmerzlos ausziehen und ablegen können wie ein Kleid.[5]) In Wirklichkeit aber wird die an sich geordnete Liebe der Seele zu ihrem Kleide zu einem verhängnisvollen leidenschaftlichen Zuge nach unten zum Leibe, der „die reinere Natur verdirbt, weil er dieselbe antreibt zu einer Gemeinschaft mit dem Unedleren, welche die Grenzen der Natur überschreitet“.[6]) Indem die Seele dem Leibe mit übergroßer Liebe anhängt, wird das Kleid zur „Haut“, die ohne Schmerz nicht mehr ausgezogen werden kann, und die Seele selbst wird in gleichem Maße mit Körperlichkeit verunreinigt, je tiefer sie sich die sinnlichen Vorstellungen einprägt,[7]) so zwar, daß infolgedessen selbst die vom Leibe getrennte Seele noch für körperliche Leiden empfänglich bleibt.[8]) Die Liebe also, die uns als so loses Band zwischen Leib und Seele erscheinen wollte, knüpft beide sogar physisch über die Grenzen der Natur hinaus aneinander.

Fragen wir nach der Art der physischen Vereinigung von Leib und Seele, so führt uns das Bisherige über ein Aneinander-

---

[1]) Un. (PL. 177, 288 C).

[2]) Did. II, 4. 5 (PL. 176, 753 sq.). — Vgl. Ambrosius: Epist. I, 34 (PL. 16, 1075 A).

[3]) Hexaëmeron VI, 6 (PL. 14, 256 CD).

[4]) Moral. V, 38; IX, 36 (PL. 75, 718 C. 891 sq.). — Vgl. Claudianus Mamertus: De stat. an. I, 26 (PL. 53, 734 B. Ed. Engelbrecht pag. 94 sq.).

[5]) Un. (PL. 177, 288 C).

[6]) Honorius von Autun: Elucidar. II, 14 (PL. 172, 1145 A).

[7]) Un. (PL. 177, 288 B—D).

[8]) Sacr. 2, XVI, 2. 3 (PL. 176, 584 BC. 585 C).

lagern noch kaum hinaus. Mögen Leib und Seele ein Kontinuum bilden, mag die Berührung so enge sein, daß nur die Vernunft allein mehr die Grenzscheide zu erkennen vermag, ein mehr als mechanisches Aneinander-sein und Aufeinander-wirken ist nicht gewonnen. Indessen dürfen wir nicht ungerecht sein. Gerade das Bestreben, eine scharfe Grenzlinie zu ziehen und dem Detail der geheimnisvollen Verbindung nachzugehen, mußte den Lösungsversuch scheitern lassen. Was wissen wir heutzutage von diesen Dingen, die in undurchdringliches Dunkel gehüllt sind? Sollen wir als ein Außereinander begreifen können, was innigste Durchdringung ist?

Wo man die verschiedenen Arten von Verbindungen zusammenstellte, wandte man sich auch in der Frühscholastik ganz entschieden gegen ein bloßes Aneinander von Leib und Seele. Schon Ambrosius, der in einer bezeichnenden Stelle sagt: „Du bist nicht das Kleid, sondern der, welcher das Kleid trägt“, [1]) hatte sich gerade mit Bezug darauf veranlaßt gesehen, der Zusammensetzung von Leib und Seele eine Mittelstellung zwischen rein äußerlichem Besitz und der Wesensidentität der Naturen anzuweisen. [2]) Honorius von Autun erklärt ausdrücklich, der Leib ist Kleid und Wohnung und Werkzeug der Seele, aber letzteres nicht so wie die Flöte dem Flötenspieler, sondern die Vereinigung beider ist so innig, daß man alles, was die Seele tut, auch dem Körper zuschreibt. [3]) — Aber welche Formel oder welchen Terminus hatte man, um die eigenartige Verbindung zwischen Leib und Seele zu bezeichnen? Ein bemerkenswerter Versuch hiezu liegt bei Wilhelm von Conches vor. Nach seinem offenbaren Vorbilde, dem Timäus-Kommentar des Chalcidius, [4]) wählte er die Methode der Exklusion. Er zählt vier Arten von Verbindungen auf: appositio, concretio, commixtio, coniunctio.

[1]) Hexaëmeron VI, 6 (PL. 14, 256 D): „Non igitur tu vestimentum es, sed qui vestimento uteris.“

[2]) L. c. VI, 7 (PL. 14, 258 A): „Aliud enim sumus nos, aliud nostra, aliud quae circa nos sunt. Nos sumus, hoc est anima et mens; nostra sunt corporis membra et sensus eius; circa nos autem pecunia est, servi sunt et vitae istius apparatus.“

[3]) Elucidar. III, 3 (PL. 172, 1159 A).

[4]) c. 221 (ed. Wrobel pag. 257).

Das bloße Aneinanderlagern wird für die Verbindung von Leib und Seele ausgeschlossen, weil dann die Seele außerhalb des Körpers wäre und ihn nicht gleichmäßig bewegen könnte, sondern das Nähere mehr als das Fernere; ebenso kann es sich nicht um eine Konkretion oder Verdichtung handeln, weil diese ein Übergehen einer Substanz in eine andere ist, wie das Wasser in Salz übergeht, während die Seele ihre geistige Substantialität niemals in Körperlichkeit überführt; aus dem gleichen Grunde kommt die Vermischung nicht in Betracht, bei welcher jede Substanz ihre Natur aufgibt und beide mitsammen ein neues Sein bilden, wie aus Gold und Silber Bernstein wird; es bleibt also nur, daß Leib und Seele „verbunden" sind, und zwar so, daß die ganze Seele in jedem Teile des Körpers ist unter voller Wahrung ihres ganzen Seins.[1] Wilhelm war also in Verlegenheit bezüglich eines geeigneten Terminus, und es blieb ihm nichts übrig, als den generellen Ausdruck „Verbindung" durch die beigefügte Augustinische Formel, die freilich nur die Weise der räumlichen Gegenwart der Seele charakterisiert, näher zu bestimmen. Die Lösung kam aus anderer Richtung.

Wir haben bereits gehört, wie sehr Hugo von St. Viktor die Einheit und Selbständigkeit der Seele betont und den geeignetsten Ausdruck hiefür in dem Satze findet: Die Seele ist Person.[2] Daß die Seele Person sei, schien ihm klar und unbestreitbar. Denn, sagt er: „Hier gibt es für den Verstand nicht viel zu fragen und zu zweifeln, weil die ganze Wesenheit eins ist. Beim Menschen aber fehlt uns dieser Tatbestand, weil in ihm zwei sind, und doch Leib und Seele nicht zwei, sondern eine Person sind."[3] Hugo hat also die Schwierigkeit wohl erkannt, wie denn die Einheit des Menschen gewahrt werden

---

[1]) Philos. IV, 32 (PL. 172, 98). — Übrigens wird Wilhelm von Conches auch Boëthius vorgelegen haben - vgl. Boëthius: Lib. de pers. et duab. nat. c. 4. 6. 7 (PL. 64, 1345 D. 1349 sqq. Ed. Peiper pag. 198. 206 sqq.) und den Kommentar des Gilbert de la Porrée (PL. 64, 1380 sqq. 1396 sqq.). Es handelt sich bei Boëthius um die Verbindung der beiden Naturen in Christus, die gerade für die Hugonische Formel vorbildlich wurde. S. unten S. 87 f.

[2]) S. oben S. 39 ff.

[3]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 406 BC).

könnte, wenn die Seele so für sich gestellt würde. Auch die „Dialektiker" hatten sich der Frage nach der Einheit des Menschen bemächtigt, und im Kampfe gegen sie bietet uns der Viktoriner in breiter Darlegung seine Lösung:

„Hier gibt es nun manche, die sich auf bloße Wortklaubereien verlegen und in so mannigfache Wirrnisse geraten, daß nicht leicht über dem Wust von Worten ins klare zu kommen wäre, wenn nicht am Ende sich der Irrtum offen zeigte. Sie sagen, der Mensch ist ein Ganzes, zusammengesetzt aus Leib und Seele, vollkommen unterschieden und verschieden von Leib und Seele, so daß dieses Ganze weder Seele ist noch Leib, noch die Summe von Seele und Leib; denn, sagen sie, das Ganze ist nicht diese beiden, sondern ist aus diesen beiden. Dieses Ganze also, meinen sie, ist der Mensch, und der Mensch, der dieses Ganze ist, ist vernünftig durch eine Vernünftigkeit, die im Ganzen ist, verschieden von der des Teiles, d. h. der Seele, wie das Ganze selbst verschieden ist vom Teile. Und so ist schließlich alles, was im Ganzen ist, vollkommen verschieden von dem, was in den Teilen ist, wie das Ganze selbst verschieden ist von den Teilen." Wie mit der Vernunft, ist es auch mit der Güte, mit der Schlechtigkeit, mit den Handlungen. „So oft das Ganze handelt und der Teil handelt, mögen sie auch zugleich wirken, ist doch eine andere die Handlung des Teiles, die im Teile ist, und eine andere die Handlung des Ganzen, die im Ganzen ist, wie das Ganze selbst etwas anderes ist und etwas anderes der Teil." Und „wenn der Mensch stirbt und die Seele vom Leibe scheidet, ist nach Trennung der Teile das Ganze, das aus ihnen zusammengesetzt ist, sofort nichts, und dadurch ist auch der Mensch selbst, der dieses Ganze war, nichts und nirgends mehr zu finden". [1]) Nur die Seele also, nicht der Mensch verfällt dem

[1]) Vgl. Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1092 CD): „Et dicitur totum pluribus modis. Uno modo integrum, quod naturaliter constat compositione partium, utens compositione tamquam forma, partibus vero tamquam materia. Partibus enim adveniens compositio perficit totum. Nam sine compositione nihil partes efficiunt." — Gilbert de la Porrée: In l. de Trinit. c. 1 (PL. 64, 1263 C). — Robertus Pullus: Sent. II, 10 (PL 186, 733 C) führt als Ansicht mancher an, der Mensch sei eine Zusammensetzung aus Seele und Leib, von beiden der Natur nach verschieden und der Zahl nach ein Drittes;

Gericht und der Vergeltung, bis Seele und Leib sich wieder vereinigen. Niemals kann man sagen: der Mensch ist Seele; wohl aber ist es gestattet zu sagen: der Mensch ist Körper. Denn jeder Mensch ist ein Lebewesen (animal); jedes Lebewesen ist Körper; also ist jeder Mensch Körper. Schon die heidnischen Philosophen haben so gelehrt.[1]) Doch erklären die Dialektiker dann weiter: „Wenn wir sagen, der Mensch sei Körper, reden wir vom Ganzen, nicht von einem Teile des Ganzen, weder von dem, der Körper ist, noch von dem, der Seele ist. Denn dieses Ganze ist der Mensch, nicht irgend ein Teil des Ganzen. Von diesem Ganzen also sagen wir, daß es Körper sei." Der Mensch ist Lebewesen, der Mensch ist Körper, der Mensch ist Person -- all das hat der Sprachgebrauch. Der Mensch ist Körper, nicht Geist; beseeltes Wesen, nicht Seele. Der tote Mensch ist nicht Mensch. Mensch ist nur der lebende Mensch. Hört der Mensch zu leben auf, so hört er auch auf, Mensch zu sein, und weil

desgleichen bekämpft er II, 11 (PL. 737 B—738 C) die Ansicht, als ob es eine doppelte Vernunft im Menschen gebe, eine der Seele und eine des Menschen. — Die Frage spielte eben damals in der Christologie eine große Rolle. Nach Robert von Melun (Bulaeus: Histor. Univers. Paris. II, 596 sq.) scheint das Axiom des hl. Hieronymus, der Logos habe den Menschen, den er einmal angenommen, nicht mehr abgelegt, manche tatsächlich zur Annahme verleitet zu haben, daß die bloße Summe von Leib und Seele den Menschen mache, da sonst das Axiom mit dem Tode Christi nicht in Übereinstimmung zu bringen schien (vgl. Hugo von St. Viktor: Sacr. 2, I, 10. 11. — PL. 176, 399 sqq.). Demgemäß wären Leib und Seele zwar jedes für sich mit dem Logos, aber nicht unmittelbar untereinander verbunden gewesen. Weil nun Leib und Seele in Christus nicht ein Wesen bildeten, und nur was eins ist, ein Seiendes ist, konnte man auch sagen, der Mensch in Christus sei nichts, und indem der Logos Mensch geworden, sei er nichts geworden (Bulaeus l. c. II, 610). — Bekannte Gegner dieses „Nihilismus" in der Christologie sind außerdem noch Johannes von Cornwallis (Apologia de Verbo incarnato, continens obiectiones contra eos, qui dicunt Christum non esse aliquid, secundum quod est homo. PL. 177, 295 sqq. — Eulogium ad Alexandrum III., namentlich c. 1 und 3 PL. 199, 1047 sq. 1050 sqq.) und Walther von St. Viktor (Bulaeus l. c. II, 629 sqq.). Vgl. Boëthius: Lib. de pers. et duab. nat. c. 4 (PL 64, 1346 A. Ed. Peiper pag. 198), der gegen Nestorius den Vorwurf des Nihilismus erhebt (Gilberts Kommentar hiezu PL. 64, 1383 C. 1384 BC). — Über Petrus Lombardus und die Geschichte des „Nihilismus" vgl. Morgott: Art. Petrus Lombardus in Wetzer u. Weltes Kirchenlexik. IX², 1919 sq.

[1]) Vgl. Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1087 BC).

der Mensch Person ist, hört auch die Person mit dem Tode zu sein auf.[1])

Der gesunde Gedanke, daß der Mensch nicht die bloß äußerliche Summe von Leib und Seele ist, erscheint in der Theorie der Dialektiker so verhüllt und verzerrt, daß wir Hugos herben Tadel begreiflich finden: „So erdichten sie allerlei Redeweisen und lassen sich durch trügerische Wortdichtungen zu wirklichen Irrtümern verleiten.“[2]) Scharf und bitter bekämpft Hugo die Ausdrucksweise, nach dem Tode sei der Mensch nichts. „Was ist törichter, als zu sagen, der Mensch höre dann auf zu sein, wenn er erst wahrhaft zu sein anfängt und um soviel wahrhafter ist, als das wahrhafter ist, in dem er zu sein anfängt“, nämlich Gott. Und „was ist denn der Mensch mehr als Seele? Das klingt natürlich ihren Ohren ungewohnt, der Mensch sei vielmehr das, was der vorzüglichere Teil des Menschen ist. Sie, die Christen, wissen nicht, was schon der Heide bezeugt: Der Geist eines jeden, das ist er selbst“.[3]) Hugo führt die Polemik mit dramatischer Lebhaftigkeit; er schont selbst den Charakter des Gegners nicht; ein gewisser praktischer Materialismus ist ihm der tiefere Grund für die hartnäckige Zurückweisung einer an sich schon viel besser begründeten sprachlichen Wendung. Daß diese überdies nicht nur oberflächlich das Recht für sich hat, sondern zudem den tiefsten Kern der Sache trifft und genau zum Ausdruck bringt, wird alsogleich gezeigt.

„Anders[4]) vereinigen sich Dinge, die zur Bildung einer Vereinigung als koordinierte Glieder zusammentreten, und dadurch,

---

[1]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 406 B—407 B. 408 AB. 410 B—D).

[2]) A. a. O. (405 CD). — Vgl. Sacr. 1, III, 17 (PL. 176, 223 D).

[3]) Das Zitat steht Cicero: Somnium Scipionis VIII, 2 (Macrobius, ed. Eyssenhardt pag. 650). — Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 407 B—408 B).

[4]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 408 D—409 B): „Verumtamen sciendum est, quod aliter uniuntur ea, quae ad unionem faciendam pariter conveniunt, ut ex eo, quod simul esse incipiunt, unum quodammodo esse incipiant; aliter vero illa, ubi ante unionem unitas praecessit, et quod additum est de reliquo, ad ipsam unitatem per unionem accessit. Aliud quippe est aliqua simul per unionem ad unitatem componi, atque aliud aliqua per unio-

daß sie zusammen zu sein anfangen, in gewissem Sinne eins zu sein beginnen; anders wieder ist es, wenn vor der Vereinigung schon eine Einheit gegeben ist, und was vom übrigen hinzugefügt wurde, durch die Vereinigung der Einheit sich anfügte. Etwas anderes ist, durch Vereinigung zu einer Einheit sich zusammenfügen, und etwas anderes, durch Vereinigung einer Einheit sich anfügen. Wenn etwas durch Vereinigung zu einer Einheit sich zusammenfügt, können die Teile nicht den Namen des Ganzen führen, weil sie einzeln getrennt nicht die Vereinigung bilden, die sie durch ihr Zusammensein haben. Wenn aber etwas einem, das seine Einheit schon hat, durch Vereinigung sich anfügt, nimmt es teil an dem, dem es sich anfügt, so daß es auch den Namen mit ihm zu teilen anfängt, wie es durch die Vereinigung seine Einheit zu teilen beginnt. Z. B. Mauer, Dach und Fundament sind drei, und keines von ihnen ist für sich ein Haus. Wenn sie nun zusammenkommen, fügen sich drei zugleich zusammen, nicht zwei an ein drittes.[1] So nämlich sind Leib und Seele verbunden. Denn die Seele als vernünftiger Geist hat aus sich und durch sich Persönlichkeit, und wenn der Körper ihr beigesellt wird, haben wir nicht so fast eine Zusammensetzung mit der Persönlichkeit als Resultat, als vielmehr eine Anfügung an

nem **unitati apponi.** Quando enim aliqua per unionem ad unitatem componuntur, nomen totius partes communicare non possunt, quia non habent singula separatim in se unionem, quam faciunt simul ex se. Quando vero aliqua alicui unitatem suam habenti per unionem apponuntur, in participationem illius transeunt, cui apponuntur, ut nomen quoque cum illo participare incipiant, sicut per unionem suam unitatem illius participare incipiunt. Verbi gratia: Paries, tectum et fundamentum tria quaedam sunt, et nullum horum per se domus est. Quando ergo conveniunt, ut haec esse incipiant, tria simul componuntur, non duo tertio apponuntur. Non autem sic iuncta sunt corpus et anima. **Anima** quippe, in quantum est spiritus rationalis, **ex se et per se habet esse personam, et quando corpus ei sociatur, non tantum ad personam componitur, quantum in personam apponitur,** ut in eo, quod per unionem quodammodo unum sit cum illa, eadem, quae ipsa est, persona esse incipiat cum illa. In quantum ergo corpus cum anima unitum est, una persona cum anima est; sed tamen personam esse anima ex se habet, in quantum est rationalis spiritus; corpus vero ex anima habet, in quantum unitum est rationali spiritui."

[1]) Das Beispiel vom Hause spielte bei den Nominalisten eine Rolle; vgl. Überweg-Heinze: Grundriß II[9], 183.

die vorhandene Person, so daß der Körper durch die Teilnahme an der Einheit der Person in der Vereinigung ein und dieselbe Person mit der Seele zu sein anfängt. Insofern also der Körper mit der Seele vereinigt ist, bildet er mit der Seele nur eine Person. Doch hat die Seele das Person-sein aus sich, weil sie vernünftiger Geist ist, der Leib aber hat es von der Seele, indem er mit einem vernünftigen Geiste vereinigt ist.“ Die Seele des Menschen hat mithin „im eigentlichen Sinne Persönlichkeit, aus sich als vernünftiger Geist, für sich, wenn sie leiblos ist. Ist aber ein Leib mit ihr verbunden, so bildet sie in dieser Verbindung mit dem Leibe nur eine Person. Scheidet sie vom Leibe, dann hört sie nicht auf Person zu sein, und zwar ganz dieselbe Person, die sie vorher war, weil der Leib von der Gemeinschaft mit dem Geiste scheidend diesem das Person-sein nicht nimmt, wie er es ihm nicht gegeben, da er mit ihm verbunden wurde. Es bleibt mithin die vom Leibe geschiedene Seele dieselbe vernünftige geistige Person, die ja freilich nach dem Sprachgebrauch nicht mehr Mensch genannt werden kann, weil der erdhafte Teil aus der Vereinigung ausgetreten ist, die aber trotzdem nicht weniger Person ist, und zwar die gleiche Person wie früher, da sie noch mit jenem vereinigt und wegen der Vereinigung eine Person mit ihm war“. [1])

Dies ist die Lehre Hugos über die Einheit von Leib und Seele. Es ist keine vollkommene Einheit, weil keine Einheit der Wesenheit, aber doch auch nicht eine gewöhnliche Zusammensetzung koordinierter Teile, eine Einheit, die bloß im Vereinigtsein besteht. Vielmehr die wesentliche Einheit des einen Teiles fließt gleichsam über auf den andern; die Seele nimmt den Leib in ihre Einheit auf, sie ist Prinzip der Einheit; der Leib nimmt an ihrer Einheit teil, gliedert sich ihrer Einheit ein und bildet so ein Ganzes mit der Seele, die für sich vorher schon ein Ganzes war. Die Seele gibt, der Leib empfängt und wird vervollkommnet. Und mit der Einheit geht auch die Persönlichkeit auf den Körper über; denn die Persönlichkeit ist nichts anderes als die dem vernünftigen Geiste eigentümliche Einheit. — Von hier aus

[1]) A. a. O. (410 D—411 B).

vermag nun Hugo auch auseinanderzusetzen, was im einzelnen Falle als Subjekt der Aussagen anzusehen sei, die vom Menschen gemacht werden, wie es sich verhalte mit den gleichnamigen Eigenschaften des Ganzen und der Teile, mit den Handlungen, mit den Namen des Menschen, worauf jedoch hier nicht weiter einzugehen ist.

Kurz und bündig ausgesprochen war Hugos Theorie schon bei Odo von Cambrai:[1]) und der Viktoriner wird auch auf Odo aufgebaut haben; das dürfte nach den mannigfachen Anklängen ziemlich sicher sein. Hugos Verdienst ist es, seine Formel ausführlich begründet zu haben. Steht sie bei ihm auch im Zusammenhang einer weitläufigen Polemik, so offenbart uns doch die Art, wie er auf seine Ontologie, seinen Lieblingsbegriff der Einheit, zurückgreift, daß er mehr geben will als eine bloß ad hoc aufgestellte Theorie. Sie wurde auch tatsächlich nicht so aufgefaßt, sondern wird in der Folge üblicher Terminus für die Vereinigung von Leib und Seele, so z. B. bei Robertus Pullus,[2]) Robert von Melun[3]) und Richard von St. Viktor.[4]) Isaak von Stella[5]) und mit ihm Alcher von Clairvaux[6]) glaubten sogar, die Personalunion speziell auf die Verbindung der beiden äußersten Glieder, d. h. der zwischen Leib und Seele physisch vermittelnden Medien beziehen zu müssen, während Alanus von Lille[7]) sich wieder mit der Einheit der Person unter Fortbestehen der beiden Naturen ohne unangebrachte Detaillierung begnügt.

Wir haben Odo von Cambrai als Quelle Hugos genannt. Was aber der Terminologie besonders Annahme und Ansehen

---

[1]) De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1087 D): „Sic persona dicitur Petrus, cum persona non pertineat ad corpus; est tamen corpus iunctum animae, ut habeat cum anima, quod non habet per se. Dicitur ergo individuus homo persona non corpore, sed anima; anima namque corpus assumit in sua persona, ut in una persona duplex sit substantia."

[2]) Sent. II, 10; III, 17—20 (PL. 186, 734 B—D. 784 sqq.).

[3]) Bulaeus: Histor. Univers. Paris. II, 601.

[4]) De Trinit. IV, 25 (PL. 196, 947 A. 948 A).

[5]) De an. (PL. 194, 1881 D).

[6]) De spir. et an. c. 14 (PL. 40, 789 sq.).

[7]) Baumgartner a. a. O. S. 105 f.

verschaffte, was unserem Magister ohne Zweifel vorschwebte, war die kirchliche Lehre über die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der einen Person Christi. In die Besprechung eben dieses theologischen Problems ist die ganze breite Episode eingeschoben, sie knüpft unmittelbar an an die Worte des sogenannten Symbolum Athanasianum:[1] „Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.“[2] Ganz parallel nun der Lehre der Christologie stellt Hugo das Verhältnis von Seele und Leib in der einen Person des Menschen dar; er mochte im Dogma eine Bestätigung seiner Ansicht erblicken. Denn immerhin stützte er dieselbe nicht auf die Kirchenlehre, sondern gab sie in durchaus selbständiger philosophischer Ableitung. Viel weniger diskret verfuhren hier Robertus Pullus und Robert von Melun, während Isaak von Stella und Alcher in der Christologie sogar eine Gewähr für ihre Personalunion der Medien suchten.[3]

Was ist nun damit geleistet für das Problem der Vereinigung von Leib und Seele? Es verdient jedenfalls Anerkennung, daß nicht mehr bloß verschiedene Arten von Zusammensetzung ausgeschlossen werden, sondern positiv eine Art der Vereinigung angegeben wird, die ihrem Begriffe nach wenigstens das Band zwischen Leib und Seele eng und fest knüpft. Das Überfließen der Einheit, die der Seele durch ihre Einfachheit eignet, auf den Leib, steht gewiß nicht in durchaus feindlichem Gegensatz zur Aristotelischen Form. Die Schwäche liegt darin, daß die Seele doch ihre naturgemäße Einfachheit in etwas aufgeben muß, um den Leib aufnehmen zu können,[4] daß sie durchaus nur das Gebende ist und kein tieferes Bedürfnis nach einem Leibe empfindet. Freilich hat schon Richard von St. Viktor einen

---

[1]) Vgl. O. Bardenhewer: Patrologie (2. Aufl. Freiburg i. B. 1901) S. 222 f.

[2]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 405 AB).

[3]) S. vor. S. — Über die Lehre d. kathol. Dogmatik, daß der Logos „mediante anima“ mit der menschlichen Natur verbunden sei, vgl. Simar: Lehrbuch der Dogmatik (3. Aufl. Freiburg i. B. 1893) S. 400. — Über einschränkende Erklärungen des Athanasianum vgl. Bernhard von Clairvaux: De consider. V, 9 (PL. 182, 800 B—D) und Roland (Gietl: D. Sentenzen Rol. S. 172 ff.).

[4]) Did. II, 5 (PL. 176, 754 BC).

entscheidenden Schritt nach vorwärts gemacht; er hat die Vereinigung von Leib und Seele als natürlich, das Für-sich-sein der Seele als unnatürlich bezeichnet.[1]) Weitere Folgen hat diese Stellungnahme Richards nicht nach sich gezogen. Hugos Auffassung des Personenbegriffes fand bei der Hochscholastik keine Annahme,[2]) und für die Seele als Lebensprinzip war ja auch der Begriff der Form besser verwendbar.

Die Seelenvermögen im allgemeinen.

Die heilige Tetraktys der Pythagoreer[3]) regte die mittelalterlichen Denker zu manchen Erklärungsversuchen an. Hugo war geneigt, sie zu deuten auf die Vierzahl der Wissenschaften, in die er das gesamte Wissensgebiet aufteilte.[4]) Aber auch jene Deutung fand er annehmbar, die in der heiligen Vierzahl den Hinweis auf die vier Stadien des Kreislaufes der Seele sehen wollte. Diese vier Stadien sind: Entfaltung der einfachen Wesenheit zu den Seelenkräften — Verbindung mit dem Körper — Sinneswahrnehmung und Versenkung in die Außenwelt — Sammlung in sich selbst. Symbolisiert war dieser Kreislauf durch die Progression der Zahlen, die, von der Einheit ausgehend, durch fortgesetzte Multiplikation mit 3 immer das vierte Mal an der letzten Stelle die Einheit bringt: $1 \times 3 = 3$; $3 \times 3 = 9$; $9 \times 3 = 27$; $27 \times 3 = 81$ ... Die nähere Erklärung dieser Zahlen bietet kein weiteres Interesse;[5]) nur das erste Stadium ist zu besprechen. — Die durch die Monas versinnbildete einfache Wesenheit der Seele dehnt sich aus zu einer Kräftedreiheit, indem die Begierde anstrebt, was der Zorn zurückweist, während

[1]) De Trinit. IV, 25 (PL. 196, 947 B): „Econtra vero proprium est humanae naturae pluralitatem substantiarum habere in unitate personae. Nam quod humana persona in simplicitate substantiae quandoque invenitur, non de naturae ipsius conditione, sed de conditionis ipsius corruptione fore deprehenditur.“

[2]) Vgl Thomas von Aquin: S. th. I. q. 75. a. 4 und III. q. 50. a. 4.

[3]) Vgl. Überweg-Heinze: Grundriß I [9], 69.

[4]) Did. I, 13 (PL. 176, 750 sq.).

[5]) S. oben S. 73.

die Vernunft zwischen beiden entscheidet. Und mit Recht geht die Richtung von der Einheit zur Dreiheit, weil jede Wesenheit der Natur nach früher ist, als ihre Potenz. In der dreimaligen Wiederkehr der gleichen Einheit wird angezeigt, daß die Seele nicht bloß einem Teile nach, sondern ganz in jeder einzelnen Potenz enthalten ist. „Denn wir können weder die Vernunft allein, noch den Zorn allein, noch die Begierde allein ein Drittel der Seele nennen, da der Substanz nach weder die Vernunft, noch der Zorn, noch die Begierde etwas anderes oder weniger ist als die Seele, sondern ein und dieselbe Substanz erhält je nach ihren verschiedenen Potenzen verschiedene Benennungen." [1]) Ein Zweifaches haben wir im Anschluß hieran zu erörtern, das Verhältnis der Seelenvermögen zur Seelensubstanz und die Einteilung der Seelenvermögen.

Für das Verhältnis der Seelenvermögen zur Seelensubstanz war Augustinus [2]) für lange hinaus maßgebend, und zwar hob man einseitig nur die von ihm statuierte substantiale Identität der Seelenvermögen untereinander und mit der Seele selbst hervor, die einfach für Identität überhaupt genommen wurde. Man kannte nur mehr einen Wechsel der Akte und nicht eine Verschiedenheit zugrunde liegender Potenzen. Schon Claudianus Mamertus sieht nur das jeweilige Gedankenbild und die jedesmalige Richtung des Willens als Akzidenzien an, das Denken und Wollen selbst ist ihm Substanz und identisch mit der Seele, der er darum die Möglichkeit des Nichtdenkens abspricht. [3]) Das Interesse für die Einfachheit der Seele, die Seele als Abbild des einen Gottes, die Identität des Ich in den verschiedenen Akten

[1]) Did. II, 5 (PL. 176, 753 sq.): „. . . Rursum quod eadem unitas in ternario multiplicante ter invenitur, hoc significat, quod anima non per partes, sed tota in singulis suis potentiis consistat. Neque enim vel rationem solam vel iram solam vel concupiscentiam solam tertiam partem animae dicere possumus, cum nec aliud nec minus sit in substantia ratio quam anima, nec aliud nec minus ira quam anima, nec aliud nec minus concupiscentia quam anima, sed una eademque substantia secundum diversas potentias suas diversa sortitur vocabula."

[2]) Vgl. Storz a. a. O. S. 116 ff.

[3]) De stat. an. I, 24. 26 (PL. 53, 729 D. 734 C—735 C. Ed. Engelbrecht pag. 85. 95 sqq.).

treten allenthalben in der Begründung hervor und waren das treibende Motiv auch in der Folgezeit bei Gregorius Magnus,[1]) Isidor von Sevilla,[2]) Alcuin,[3]) Rhabanus Maurus.[4]) Zur Zeit Hugos stellte Wilhelm von St. Thierry den Satz auf: „Die Seele ist selbst ihre Potenz",[5]) und noch Wilhelm von Auvergne trat mit Nachdruck für die alte Richtung ein.[6]) Die Bezeichnung der Seele als eines virtuellen Ganzen, das aus verschiedenen Kräften besteht, geht wohl auf Boëthius[7]) zurück und findet sich bei Odo von Cambrai.[8]) Isaak von Stella lehrt analog dem Verhältnisse der drei göttlichen Personen zur göttlichen Wesenheit für Seele und Seelenvermögen Identität des Seins, aber Verschiedenheit der „Proprietät", während ihm die Tugenden Akzidenzien der Seele sind und darum auch in ihrem Sein nicht mit dem der Seele zusammenfallen.[9]) Die Mannigfaltigkeit der Betätigungsweisen ließ sich auf dem Identitätsstandpunkt namentlich für das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung scheinbar ungezwungen erklären als Anpassung an und Modifizierung durch die leiblichen Organe.[10]) Freilich um alles zu erklären, mußte man doch schließlich von einer Art Organe in der Seele selbst sprechen, durch welche die Seelentätigkeiten differenziert werden.[11]) Schon bald nach Hugo muß diese Richtung, die nicht bloß eine Verschiedenheit der Namen, sondern auch des Seins annahm, viele Anhänger gezählt haben;[12]) Richard

[1]) Homil. in Ezech. II, 5 (PL. 76, 990 AC).

[2]) Etymol. XI, 1 (PL. 82, 399 A). — Different. II, 29 (PL. 83, 84 A—C).

[3]) De an. rat. c. 6. 11 (PL. 101, 641 C—642 A. 644 BC)

[4]) De universo VI, 1 (PL. 111, 141 AB).

[5]) De nat. corp. et an. II (PL. 180, 720 BC).

[6]) Baumgartner: D. Erkenntnislehre d. Wilh. v. Auvergne (Baeumker-v. Hertling: Beiträge etc. II, 1) S. 14 ff.

[7]) Lib. de divisione (PL. 64, 888 AC).

[8]) De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1093 B—1094 A).

[9]) De an. (PL. 194, 1876—1878 B. 1879 D—1880 A. 1887 CD). — Vgl. Alcher von Clairvaux: De spir. et an. c. 4. 13 (PL. 40, 782. 788 sq.). — Hugo von St. Viktor: Hier. IX (PL. 175, 1106 C).

[10]) S. unten Kap. über das Sinneserkennen.

[11]) Vgl. Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1887 CD).

[12]) Robert von Melun (Bulaeus: Histor. Univers. Paris. II, 607): „Quod autem eadem sit essentia rationis et animae, in admodum paucorum aestimatione est."

von St. Viktor[1]) und Johannes von Salisbury[2]) gehörten zu ihnen. Aber schon viel früher hatte Anselm von Canterbury wenigstens bezüglich des Willens einen Unterschied zwischen Seelensubstanz, Potenz und Akt gelehrt. Es läßt sich nach ihm nicht leugnen, daß Wille und Willensrichtung etwas sind; sind sie auch nicht Substanzen, so läßt sich doch nicht beweisen, daß sie kein Sein (essentiae) sind.[3]) Und Anselm bezeichnete den Willen als Organ, durch welches die Seele will, von dem er ausdrücklich den Willen als habituelle Willensrichtung und den Willen als Akt unterschied.[4])

Für die Stellung Hugos innerhalb dieser Parteien bilden die oben gebrachten Sätze einen Hauptanhaltspunkt. Hugo betont auch die Einheit und Identität der Substanz. Aber damit ist nicht jede Verschiedenheit geleugnet; sind die Seelenkräfte der Seele selbst nicht wie eine Substanz der andern entgegenzustellen, so können sie sich von derselben unterscheiden, wie eine Disposition der Seele von der Seelensubstanz; sie sind ja Entfaltungen des Wesens, der Natur nach später als dieses.[5])

Wie die Potenzen Entfaltungen des Wesens, so sind die Akte Entfaltungen der Potenzen. Ihr Dasein tritt viel klarer ans Licht als das der Potenzen. Das unmittelbare Bewußtsein erkennt nur den Gegensatz von Substanz und Akt in der Seele.[6]) Auch kommt den Akten nicht bloß ein Nacheinander der Natur nach, sondern auch der Zeit nach zu; ja sie sind wesentlich der zeitliche Ablauf der Veränderungen in der Seele. So wurden die reinen Geister zwar mit Kraft und Willen ausgestattet, aber im ersten Augenblicke ihres Daseins waren sie noch nicht handelnd und wollend. Denn das Wollen schließt Bewegung in sich; der erste Zeitmoment aber ist ganz einfach und unausgedehnt und

---

[1]) Beniamin minor c. 17 (PL. 196, 12 AB). — Vgl. Beniamin maior III, 18 (PL. 196, 127 A).

[2]) Metalog. IV, 9 (PL. 199, 922 AB).

[3]) De casu diab. c. 8 (PL. 158, 336 B).

[4]) De concept. virg. et orig. pecc. c. 4 (PL. 158, 436 C). — De voluntate (PL. 158, 487 AB. 488 B).

[5]) Vgl. Sacr. 1, III, 21. 27 (PL. 176, 225. 228 sqq.). — Did. VII, 21 (PL. 176, 831).

[6]) Sacr. 1, III, 25 (PL. 176, 227).

schließt keine Bewegung und kein Nacheinander in sich.[1] So ist jeder Wille früher als sein Wollen. Das Wollen muß immer ein Objekt haben, nicht so der Wille, bevor er nicht zum Wollen übergeht. Ähnlich kann man ja auch das Sehvermögen haben, ohne in Wirklichkeit zu sehen; es brauchen bloß die äußeren Bedingungen, das Licht, zu fehlen.[2] So schlummern überhaupt in der Kindheit die höheren Geisteskräfte, bis ein bestimmtes Alter erreicht ist, in dem sie dann erwachen und von selbst zur entsprechenden Tätigkeit übergehen.[3]

Sind die Seelenpotenzen nicht substantiell verschieden von der Seele selbst, sondern nur deren Entfaltungen, so sind auch die Akte nur Modifikationen der Seelensubstanz; die Potenzen sind dann die noch gebundenen Tendenzen in der Substanz, durch welche die mannigfaltigen Akte bedingt und bestimmt sind.[4] Der Charakter der Akte als Gestaltungen der Substanz tritt besonders deutlich hervor beim Erkennen, weil dieses in der Verähnlichung der Seele mit dem erkannten Gegenstand besteht.[5] Und so wird überhaupt alle Tätigkeit der Seele, selbst die geistigste, als Bewegung bezeichnet[6], und dem geschaffenen Geiste eine der körperlichen Formänderung analoge innere Veränderlichkeit zugesprochen.[7]

Ein Mittelding zwischen Potenz und Akt, doch der ersteren näher stehend, ist der Habitus. Als Begriffsmünze erscheint der Habitus bei Hugo fast nicht. Versteht man darunter ganz allgemein die Geeignetheit zu einer Tätigkeit, so kann man schon in der verschiedenen Vollkommenheit des Erkenntnis- und Willensvermögens der Engel einen Unterschied im Habitus und damit der Sache nach den Habitus selbst bei Hugo finden, wie uns denn auch hier der Ausdruck „habilitas" entgegentritt.[8] Liegt

---

[1]) Sacr. 1, V, 19. 20 (PL. 176, 254 BC. 255).

[2]) A. a. O. V, 29 (PL. 176, 259).

[3]) Sacr. 1, VI, 26; VII, 32 (PL. 176, 278 sqq. 302).

[4]) Vgl. Sacr. 1, V, 7—11 (PL. 176, 249 sqq.). — Sacr. 1, III, 25 (PL. 176, 227).

[5]) Did. I, 2; II, 4 (PL. 176, 742. 753).

[6]) Did. I, 4; VII, 1. 16 (PL. 176, 744 B. 812 C. 824 C).

[7]) Sacr. 1, III, 16 (PL. 176, 222). — Did. VII, 20 (PL. 176, 829 sq.).

[8]) Sacr. I, V, 8—12. 21 (PL. 176, 250 sq. 255 CD).

dabei eine Verschiedenheit im Wesen selbst zugrunde, so auch schließlich bei der Tugend, bei der wir am ehesten dem Habitus zu begegnen hoffen. Die Tugend ist Hugo gleichsam die Gesundheit und Unversehrtheit der vernünftigen Seele, wie das Laster die Verderbtheit derselben; aus beiden gehen die entsprechenden Akte hervor.[1] Träger dieses Habitus ist der Wille, dessen Verhältnis zu den vielen Tugenden uns in einer Weise beschrieben wird, die durchaus an das Verhältnis von Substanz und Potenz nach der Beschreibung der Früheren erinnert.[2] Wir finden übrigens die Tugend doch auch als Habitus bezeichnet, und zwar soll das Bleibende des Habitus, offenbar im Gegensatz zu den Akten, hervorgehoben werden, wenn definiert wird: Die Tugend ist ein naturartiger, mit der Vernunft übereinstimmender Habitus.[3] Endlich finden wir auch noch, daß der Habitus eine Folge vorausgehender Akte, also der Gewohnheit sein kann;[4] und eine Wirkung des Habitus ist es, wenn auch nach dem Falle noch Anhänglichkeit an das Gute und umgekehrt nach der Bekehrung eine Art Liebe zum Bösen im Herzen zurückbleibt.[5]

Wir kommen nun zur Einteilung und Zahl der Seelenpotenzen. Im allgemeinen war die Betonung der Identität von Substanz und Potenz in der Seele einer festen Einteilung der Seelenvermögen, bezw. einer sicheren Klassifizierung der Seelentätigkeiten nicht besonders günstig. Jedoch waren zwei Eintei-

---

[1]) Sacr. 2, XIII, 1. 2 (PL. 176, 525 sq.).

[2]) Sacr. 1, VI, 17 (PL. 176, 273 BC): „Virtus namque nihil aliud est quam affectus mentis secundum rationem ordinatus, qui secundum varias eiusdem mentis applicationes plurimi esse dicuntur, unam tamen radicem et originem habentes, voluntatem. Una enim voluntas, secundum quod se ad varia vel appetendo vel fugiendo inclinat, varias format affectus, et diversa secundum eosdem affectus nomina sortitur, cum tamen omnia haec in una sint voluntate et una voluntas."

[3]) De contemplat. et eius specieb. c. 4 (Hauréau: Hugues de St. Victor etc. 1859, pag. 189): „Virtus est habitus animi in modum naturae consentaneus rationi, vel virtus est habitus animi liber sui, vel habitus mentis bene constitutae." — Vgl. Did. VII, 16 (PL. 176, 824 AB). — Die erste Definition ist wohl aus Marius Victorinus: De definitione (PL. 64, 902 C) genommen, der sie wiederum aus Cicero zitiert.

[4]) Sent. III, 17 (PL. 176, 114 D).

[5]) Sacr. 2, XIII, 12 (PL. 176, 548 B–D).

lungsweisen zu allgemeiner Annahme gelangt. Die erste ist die Platonische Dreiteilung: Begierlichkeit, Zorn, Vernunft.[1] Wenn Hugo der Begierlichkeit das Verlangen, dem Zorn das Zurückweisen, der Vernunft die Entscheidung zwischen beiden zuteilt,[2] scheint er freilich den „Zorn" noch höher als die Vernunft zu stellen; an anderer Stelle nämlich läßt er in gleicher Weise die Vernunft Schiedsrichterin sein zwischen der Begierlichkeit des Fleisches und der ausschließlich nach dem Höchsten strebenden Intelligenz;[3] denn dem Geiste ist auch die Sorge für das Fleisch von Gott anvertraut, und es dürfen nicht einseitig bloß die geistigen Bedürfnisse berücksichtigt werden.[4] Doch spielt diese Platonische Einteilung der Seelenkräfte bei Hugo weiter keine Rolle.

Eine zweite, ebenso bekannte Dreiteilung ist die Aristotelische in vegetative, sensitive und vernünftige Kraft der Seele,[5] welche Hugo

[1]) Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 229 (ed. Wrobel pag. 266). — Ambrosius: Exposit. in Evangel. sec. Lucam VII, 139 (PL. 15, 1735 D). — Gregorius Magnus: In 7 Ps. poenitent. Praefat (PL 79, 551 C): „Anima tribus vegetatur naturis. Est enim rationalis ad discernendum, concupiscibilis ad virtutes appetendum, irascibilis ad vitia aversandum." Solche ethisch-teleologische Erklärungen waren überhaupt sehr beliebt. — Isidorus Hispal: Different. II, 30 (PL. 83, 85 B). — Alcuin: De an. rat. c. 3. 4 (PL. 101, 639 D—640 D). — Anselm von Laon: Epist. ad H. abb. (PL. 162, 1589 A). — Adelard von Bath (H. Willner: D. Ad. v. Bath Traktat De eodem et diverso, S. 80). — Petrus Lombardus (Espenberger: D. Philos. d. Petr. Lomb. S. 89), — Robertus Pullus: Sent. II, 11 (PL. 186, 734 D—735 C). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1877 B. 1878 B—D). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 19 (PL. 211, 1024 BC). — Alanus von Lille (Baumgartner a. a. O. S. 93 f.).

[2]) S. oben S. 89 f.

[3]) Sacr. 1, I, 19 (PL. 176, 200 sq.).

[4]) Sacr. 1, VI, 18. 27 (PL. 176, 275 sq. 280). — Vgl. Did. II, 13 (PL. 176, 756 sq.).

[5]) Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 29. 54. 182 (ed. Wrobel pag. 94. 122. 229). — Macrobius: In Somn. Scip. l. I. c. 14. n. 10—12 (ed. Eyssenhardt pag. 529 sq.). — Augustinus: De quantit. an. c. 33. n. 70 sqq. (PL. 32, 1073 sq.). — Claudianus Mamert.: De stat. an. I, 21 (PL 53, 723 B. Ed. Engelbrecht pag. 71 sq.). — Dionys. Areop.: De div. nomin. c. 6 (PL. 122, 1151 D. 1152 BC). — Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1093 B—D). — Abaelard: Dialectica pars V (ed. Cousin 1836. pag. 471 sq.). — Adelard von Bath (H. Willner a. a. O. S. 81). — Wilhelm von St. Thierry: De nat. corp. et an. II (PL. 180, 710 D). — Bernard von Clairvaux: De grat. et lib. arb. c. 2 (PL. 182, 1003 D—1004 A).

wörtlich aus Boëthius herübernimmt.[1] Das vegetative Leben hat der Mensch mit den Pflanzen, das sensitive Leben mit den Tieren gemeinsam, die Vernunft stellt ihn an die Seite der reinen Geister.[2]

Zieht man bloß die Sphäre des bewußten Seelenlebens in Betracht, so fällt das vegetative Leben weg, da es, soweit es bewußt wird, mit seinen Bedürfnissen eben in das Reich des sensitiven Lebens eintritt; dann haben wir die geläufige Einteilung in Sinnlichkeit und Vernunft.[3] Beide Sphären zerfallen wieder in Erkennen und Streben. Mit Bezug auf das sensitive Leben bemerkt dies Hugo nur ganz nebenbei; die Zusammengehörigkeit und der Parallelismus des Erkennens und Strebens wird als selbstverständlich behandelt.[4] Mit Bezug auf den Geist aber werden Vernunft und Wille ausdrücklich hervorgehoben.[5]

Im folgenden wird der Reihe nach das vegetative Leben, das Sinnenleben und das Vernunftleben behandelt.

---

[1]) Did. I, 4 (PL. 176, 743 sq.) = Boëthius: In Porphyr. a se translat. I (PL. 64, 71 sq.).

[2]) Magnif. (PL. 175, 419 B). — Vgl. Did. VII, 1. 16 (PL. 176, 812 C. 824 C).

[3]) Un. — Miscellan. I, 174 (PL. 177, 287. 572 sqq.). — Augustinus: vgl. Storz a. a. O. S. 129. — Gregorius Magnus: In I. Reg. exposit. VI. 2 (PL. 79, 418 A). — Honorius von Autun: Elucidar. II, 13 (PL. 172, 1144 A). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 20 (PL. 211, 1026 A). — Alanus von Lille (Baumgartner a. a. O. S. 94).

[4]) Did. I, 5; VII, 1. 18 (PL. 176, 744 D. 812 C. 826 A). — Hier. IX (PL. 175, 1119 AB).

[5]) S. oben S. 42. — Vgl. Ambrosius: De off. ministr. I, 22 (PL. 16, 52 D—53 A). — Augustinus (vgl. Storz a. a. O. S. 129). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1878 C. 1887 CD). — Richard von St. Viktor: Beni. minor c. 3; Beni. maior III, 12 (PL. 196, 3 AB. 122 A). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 20 (PL. 211, 1025 CD).

Das vegetative Leben.

Die niedrigste Stufe des Lebens ist das vegetative Leben, „die natürliche Bewegung“, nach Hugos Ausdruck, die sich zeigt im Kreislauf des Wachsens und Welkens.[1] Doch bildet sie eben die niedrigste Stufe, nur den Anfang des Lebens,[2] und es kommt Hugo nicht darauf an, sie ein andermal aus der Stufenfolge des Lebens stillschweigend auszuschalten.[3] Bildung, Entwicklung und Ernährung des Körpers ist die Aufgabe der vegetativen Kraft.[4] Bildung und Entwicklung zusammen heißen Wachstum. Nicht bloß um das Größerwerden überhaupt handelt sich's bei ihm, sondern um eine Fortbewegung nach einem bestimmten Gesetze zu einer bestimmten Form, die von Beginn der Schöpfung an ein für allemal unveränderlich festgelegt ist.[5] Kein Wesen überschreitet in seiner Entwicklung die Grenzen seiner Gattung.[6] Als Vorbild dieses inneren Formgesetzes und Anfangsglied der Zeugungsreihe wurde bei der Erschaffung der Welt von jeder Art ein vollkommenes Individuum ins Dasein gesetzt. Alle anderen Individuen aber stammen von diesem ab und können nur im Laufe der Zeit zu ihrer Vollkommenheit gelangen. So ist es bei Pflanze, Tier und Mensch: von Kleinem fängt alles an und gelangt

---

[1]) Did. VII, 1 (PL. 176, 812 C).

[2]) Did. VII, 16 (PL. 176, 824 C).

[3]) Hier. IX (PL. 175, 1119 A). — Man war nicht einig, wie der Ehrenname des Lebens verwendet werden dürfe. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 193 (ed. Wrobel pag. 236 sq.) macht die Empfindung zur spezifischen Differenz des Lebens. — Claudianus Mamertus: De stat. an. I, 6. 21 (PL. 53, 709 B. 723 B. Ed. Engelbrecht pag. 43. 72) will den Pflanzen Leben, aber keine Seele zugestehen, indem er für letztere spontane Bewegung und Empfindung fordert. — Isidorus Hispal: Etymol. XI, 1 (PL. 82, 397 C) und Rhabanus Maurus: De universo VI, 1 (PL. 111, 138 D—139 A) erkennen im Wachstum eine Offenbarung des Lebens. — Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1093 C) legt auch dem Pflanzenleben ein seelisches Prinzip zu grunde. — S. oben S. 59 f.

[4]) Did. I, 4 (PL. 176, 743 C).

[5]) Hom. XIV (PL. 175, 215 C—216 A).

[6]) Hom. II (PL. 175, 145 C). — Did. VII, 11 (PL. 176, 820 BC). — Vgl. Macrobius: Saturnal. l. VII. c. 1. n. 1—14 (ed. Eyssenhardt pag. 458 sqq.). — Über Augustinus vgl. Fr. Graßmann: Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins (Regensburg 1889) S. 59 ff.

allmählich durch immer stärkeres Wachstum zur Vollendung.[1]) Hugos eigentümliche Erklärung des Wachstums ist uns bereits begegnet; nicht durch Zuführung äußeren Stoffes soll es zustande kommen, sondern durch innere Selbstvermehrung des ursprünglich gegebenen Stoffes.[2]) — Nun wissen wir bereits, daß Hugo die Ausgestaltung des Fötus zur menschlichen Gestalt der allgemeinen Naturkraft überlassen will.[3]) Von dieser heißt es: „Sie nährt und belebt alles unsichtbar und führt jegliches zu seinem bestimmten Ziel und gesetzmäßigen Ende." Diese geistartige geheime Naturkraft durchdringt alles, sie ergießt sich unsichtbar durch alle Wesen und ihre Teile und teilt jedem gemäß der Aufnahmefähigkeit seiner Natur von ihrer Beschaffenheit mit. Jedes bringt sie so zum Entstehen und Wachsen, entwickelt es nach einer bestimmten Norm, und indem sie sich dann mehr und mehr wieder zu ihrem Ursprung zurückzieht, verwelken die Wesen und nehmen ab.[4]) Diese allgemeine Naturkraft wird durchaus feuerartig gedacht,[5]) sie geht aus von der Sonne,[6]) überhaupt von der Sternenwelt.[7]) Die Aufnahmefähigkeit der Wesen für die Wirkungen, die Anlage, durch die der Gang der Entwicklung bereits vorgezeichnet ist, müssen wir suchen in der Feuchtigkeit und in der Mischung der verschiedenen Säfte im Organismus; Wasser und Feuer, scheinbar so widerstreitend, wirken in wunderbarer Eintracht zusammen.[8]) In solchem Zu-

---

[1]) Sacr. 1, VI, 26 (PL. 176, 279).

[2]) Sacr. 1, VI, 37 (PL. 176, 286 CD). S. oben S. 38[1].

[3]) S. oben S. 59 f.

[4]) Hom. II (PL. 175, 136 D—137 B) nach Isidorus Hispal: De nat. rerum c. 27 (PL. 83, 1001 A). — Vgl. Hom. XVII (PL. 175, 238); Did. I, 11 (PL. 176, 748).

[5]) Un. (PL. 177, 286).

[6]) Hom. II (PL. 175, 136 CD).

[7]) Did. I, 8 (PL. 176, 746). — Vgl. Ambrosius: Hexaëmer. I, 6; II, 3 (PL. 14, 135 A. 150 C). — Cassiodorius: De an. c. 2. 3 (PL. 70, 1284 B. 1287 D—1288 A).

[8]) Hier. IX (PL. 175, 1118 D—1119 A). — Hom. II (PL. 175, 137 CD). — Did. I, 9; VII, 4 (PL. 176, 749. 815 C). — Vgl. Beda Venerab: In Genesim I (PL. 91, 193 B). — Claudian. Mamert.: De statu an. I, 21 (PL. 53, 723 C—724 A. Ed. Engelbrecht pag. 72 sq.). — Thierry von Chartres (Hauréau: Notices et extraits etc. I. 55. 57 sq. 62).

sammenwirken können sogar gewisse niedere Tiere unmittelbar aus der toten Materie erzeugt werden: [1]) und die verschiedenen Stufen des tierischen Lebens führen sich auf die Mischungsverhältnisse von Wasser und Feuer zurück. [2]) Ja, auch im Menschen wird noch das sensitive Leben als Wirkung des Lebensfeuers beschrieben. [3]) Was nun neben dieser allgemeinen Naturkraft, die auch im Menschen wirkt, die vegetative Kraft der Vernunftseele noch zu tun hat, darüber gibt Hugo keinen weiteren Aufschluß. Auch über die Ernährungsphysiologie, die bei Wilhelm von Conches [4]) und Wilhelm von St. Thierry [5]) einen ziemlich breiten Raum einnimmt, finden wir bei Hugo nur nebenbei ein paar Andeutungen. Unter Berufung auf die „Physiker" sagt er, in der Leber habe die Verdauungswärme ihren Sitz; die Verdauungswärme verkocht im Magen die rohe Speise und gibt von da den Nahrungssaft an alle Teile des Körpers hinaus. [6]) Indem so die Speisen diesen Prozeß durchmachen, sind sie imstande, auf dem Wege durch den Körper das Abgehende und Abfließende immer wieder zu ergänzen. [7])

Auch die generative Tätigkeit gehört noch in das Bereich des Vegetativen. Die Zeugung ist bedingt durch die Vereinigung des väterlichen Samens mit dem mütterlichen Fleische: das Kind verdankt also wahrhaft beiden Eltern Dasein und Leben. [8]) Doch hat die Vereinigung von Mann und Weib keinen Erfolg, wenn sie

---

[1]) De arca Noë morali 1, 3 (PL. 176, 628 B). — Vgl. Augustinus: De Genesi ad litt. III, 14. n. 23 (PL. 34, 288 sq.). — Macrobius: Saturnal. l. VII. c. 16. n. 12 (ed. Eyssenhardt pag. 460). — Rhabanus Maurus: De magicis art. (PL. 110, 1099 D). — Thierry von Chartres (Hauréau: Notices et extraits etc. I, 57 sq.). — Wilhelm von Conches: Philos. I, 22 (PL. 172, 55).

[2]) Hier. IX (PL. 175, 1118 D–1119 A).

[3]) Un. (PL. 177, 286 sqq.).

[4]) Philos. IV, 19 (PL. 172, 91 sqq.).

[5]) Vgl. K. Werner: D. Entwicklungsgang d. mittelalt. Psychologie etc. (Denkschr. d. kais. Akad. d. Wissensch. Phil. histor. Kl. Wien 1876. Bd. 25. S. 82 ff.).

[6]) Adnotationes in Threnos Jeremiae (PL. 175, 285 D).

[7]) Hom. II (PL. 175, 138 AB).

[8]) Sacr. 2, I, 8 (PL. 176, 392 A). — Vgl. Rhabanus Maurus: De univ. VI, 1 (PL. 111, 174). — Robertus Pullus: Sent. II, 7 (PL. 186, 726 D). — Robert von Melun (Bulaeus: Histor. Univers. Paris. II, 605).

erzwungen ist; sie muß bei beiden Teilen aus spontaner Neigung und Liebe hervorgehen. Darum sagt man auch vom Weibe, es habe empfangen, obwohl es nicht alles Fleisch herübernimmt, weil auch das eigene Fleisch erst durch die Liebe zum Manne für das neue Lebewesen verfügbar wird.[1] Freilich ist die ursprünglich reine Liebe seit dem Sündenfalle stark mit sinnlicher Lust und Begierlichkeit untermischt und ist die Macht des Willens gerade hierin am tiefsten verletzt.[2]

Von einer physiologischen Vermittlung der willkürlichen Bewegung des Leibes schweigt Hugo ganz; diese steht in direkter und alleiniger Abhängigkeit vom Willen.[3]

Das sinnliche Erkennen.

Viele Dinge hat Gott erschaffen, damit in ihrer Mannigfaltigkeit seine unendliche Schönheit sich widerspiegle. So hat er auch mannigfache Arten von Leben ins Dasein gerufen, die alle sein höchstes Leben nachahmen; eine Leiter führt hinauf von den niedrigsten Stufen zum höchsten göttlichen Leben. „Die erste Stufe des körperlichen Lebens ist die Wahrnehmungsfähigkeit, die zweite die durch den Sinn eintretende Vorstellung, die dritte das Gedächtnis des durch die Vorstellung Erfaßten, die vierte eine Art Voraussicht in der von der Wahrnehmung aufgedrängten Richtung ohne Verstandesunterscheidung. In ihr liegt gleichsam ein Abbild der Vernunft, aber Vernunft ist sie nicht. Auf Grund dieser Fähigkeit erscheinen auch gewisse vernunftlose Tiere schlauer als andere ihrer Gattung, indem sie durch die Feinheit der Sinneswahrnehmung die Voraussicht des vernünftigen Geistes nachahmen. Doch erweist sich dies mehr als ein Leiden des Sinnes denn als Wirken eines Verstandes. In all diesem

[1] Sacr. 2, I, 8 (PL. 176, 392 C—393 A). — Vgl. Rhabanus Maurus: In Libr. Sapientiae II, 2 (PL. 109, 697 AB). — Wilhelm von Conches: Philos. IV, 12 (PL. 172, 89).

[2] Sacr. 1, VIII, 13 (PL. 176, 316 B—318 A). — Vgl. Richard von St. Viktor: Beniamin maior II, 17 (PL. 196, 97 A).

[3] Sacr. 1, VI, 4 (PL. 176, 265 sq.).

aber ahmt das körperliche Leben das geistige Leben nach, erstens nämlich durch das Wahrnehmen, zweitens durch Erfassung des Wahrgenommenen, drittens durch Aufbewahrung des Erfaßten, viertens durch eine Art vernunftähnlicher Entscheidung für Anstreben oder Fliehen des Vorgestellten oder Wahrgenommenen auf Grund des sinnlichen Eindruckes." [1])

Die erste Stufe des körperlichen Lebens ist die sinnliche Wahrnehmung. Nicht in einem einzigen Akte und nicht bloß durch einen Sinn steigt die Seele zur Sinnenwelt nieder, in zahllosen Akten [2]) gießt sie sich durch die Tore von fünf Sinnen [3]) über die sichtbaren Dinge aus. Eine eigene Rechtfertigung der Fünfzahl dürfen wir bei Hugo nicht erwarten; er zählt die Sinne einfach auf als Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn. [4]) Er setzt sie symbolisch in Beziehung zur Fünfzahl der Finger an Hand und Fuß; endigt der Leib des Menschen mit fünf Gliedern, so sind die fünf Sinne gleichsam die Fortsetzung dieser, weil der Mensch durch sie noch weiter in die umgebende Welt hinausragt und hinausdringt. Und wie die fünf Finger von der einen Hand auslaufen und selbst wieder dreigliedrig sind, so gehen auch die fünf Sinne von der einen sinnlichen Kraft (sen-

---

[1]) Hier. IX (PL. 175, 1118 D—1119 B): „. . . Primus enim gradus corporeae vitae est sensificatio; secundus per sensum ingrediens imaginatio; tertius per imaginationem conceptorum memoria; quartus secundum passibilem applicationem sensus quaedam sine intelligentiae discretione providentia. In qua quidem quasi rationis imago est, sed ratio nulla est. Secundum hanc et bruta quaedam animalia aliis sui generis callidiora videntur et quadam quasi sensus facilitate rationalis mentis providentiam imitantia. Quod tamen magis sensus passio quam intelligentiae operatio esse probatur. In his autem omnibus vita corporea vitam spiritualem imitatur, primum videlicet in eo, quod sentit: secundo in eo, quod sensum concipit; tertio in eo, quod concepta retinet; quarto in eo, quod sive in imaginatione sive in sensibus per sensus passionem secundum quandam rationis similitudinem vel ad appetendum vel ad fugiendum se inflectit." — Vgl. Augustinus: De quantit. an. c. 33. n. 71 (PL. 32, 1074). — Boëthius: Consolat. philos. l. V. pros 5 (PL. 63, 854. Ed. Peiper pag. 137). — Chalcidius: In Plat. Tim. c. 54 (ed. Wrobel pag. 122).

[2]) Did. II, 4. 5 (PL. 176, 753 BC. 754 C).

[3]) Did. I, 4 (PL. 176, 743 CD).

[4]) Z. B. Did. VII, 1. 7. 13 (PL. 176, 812. 817 sq. 821). — De scripturis et scriptoribus sacris c. 14. — Hom. II (PL. 175, 21 BC. 140 D). — Un. (PL. 177, 287 D).

sualitas) aus und teilen sich gleichsam ab als Wahrnehmungsorgan, Wahrnehmungsakt und Wahrnehmungsgegenstand (sensus, sentire, sensibile).[1])

Den fünf verschiedenen Arten von Sinneswahrnehmung läge also eine einzige Kraft zu grunde, eine Auffassung, die jedenfalls, und nicht bloß in dieser Beschränkung, diejenigen adoptieren mußten, denen Seelenkraft Seelensubstanz war, aber auch von jenen angenommen werden konnte, die einem realen Unterschied das Wort redeten, weil für die Sinneswahrnehmung eine Erklärung der Verschiedenheit möglich schien durch den Hinweis auf die Verschiedenheit der leiblichen Organe, bezw. der elementaren Konstitution der Organe, durch welche die Wahrnehmung differenziert werden mußte. Indem zugleich die Elemente als Bestandteile des Wahrnehmungssubjektes der Art nach das Wahrnehmungsobjekt erschöpften, mochte damit eine Gewähr gegeben sein für die Erschöpfung der möglichen Sinnesobjekte durch die Sinne.[2]) Hugo, der die eben erwähnte Begründung nicht bringt, war geneigt, die Spaltung des sinnlichen Erkennens auf Kosten der Organe zu setzen, während die Seele aus sich alle sinnlichen Qualitäten zumal erfassen würde. Einen Satz Gregors des Großen,[3]) daß die leiblosen Seelen Feuerqualen leiden, weil sie sehen, daß sie brennen, kommentiert er in folgender Weise: „In den übrigen Körperdingen ist es nicht so, daß das Brennen des Feuers empfindet, wer es sieht. Was ist also das für ein Sehen der Seele, durch welches sie alles empfindet, was sie sieht? ... Etwa weil der Sinn der Seele, wenn er

[1]) Did. VII, 7 (PL. 176, 817 D). — Vgl. Augustinus: Soliloquia I, 6. n. 12 (PL. 32, 875 — oculi, aspicere, videre).

[2]) Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 51 (ed. Wrobel pag. 119 sq.). — Augustinus: De Genesi ad litt. III, 5. n. 7 (PL. 34, 282). — Claudianus Mamertus: De stat. an. I, 7 (PL. 53, 710 B—711 A. Ed. Engelbrecht pag. 44 sqq.). — Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1093 BC). — Bernardus Silvestris: De mundi univers. II, 13 (ed. Barach pag. 64 sq.). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1880 C—1881 A). — Wilhelm von Auvergne (Baumgartner: D. Erkenntnislehre d. Wilh. v. Auv. S. 25). — Alexander von Hales (Endres: D. Al. v. Hales Leben u. psychol. Lehre. — Philos. Jahrb. d. Görres-Ges. Bd. I. 1888. S. 257 ff.).

[3]) Dialog. IV, 29 (PL. 77, 368 A).

durch den Körper hinaustritt, deshalb auf verschiedene Weise erfaßt, weil er durch verschiedene Organe erfaßt und deshalb manches fern Gelegene mit dem körperlichen Sinne nicht erfaßt, weil dazu die körperlichen Sinnesorgane nicht genügen? Denn dort versagt der Sinn, wo das Organ nicht mehr genügt. Darum haben diejenigen Sinne, die entsprechende Organe besitzen, eine größere Wahrnehmungskraft. Das Auge sieht ferne Gelegenes, der Tastsinn dagegen kann nicht wahrnehmen, was ihn nicht unmittelbar berührt. Wäre nun das Tastorgan ebenso scharfsichtig wie das Sehorgan, so würde der Tastsinn ebenso wie das Gesicht fern Gelegenes erfassen. Warum also sollte nicht, wo es keine Verschiedenheit der Organe mehr gibt, alle Sinneswahrnehmung gleich sein, so daß dort Sehen und Berühren, Berührung und Schmerzempfindung ein und dasselbe wäre?" [1]) — Einen inneren Sinn, der vergleichend und zusammenfassend über den äußeren Sinnen stände, nennt Hugo nicht. [2]) Das wäre eben die ungespaltene Sinneskraft. [3]) Was uns aber noch sonderbarer anmutet, ist, daß Hugo für die sinnliche Wahrnehmung die körperlichen Sinnesorgane ganz entbehren zu können glaubt, während doch sonst bei aller Betonung der Seele als Lebensprinzip der Leib als notwendige Bedingung für das Zustandekommen der Sinneswahrnehmung erklärt wurde. [4]) Doch ist auch Hugo seiner Sache keineswegs so sicher; die Leidensfähigkeit schränkt er ein auf diejenigen Seelen, welche wegen ihrer Anhänglichkeit an den Körper gleichsam etwas Körperliches mit sich genommen haben; im übrigen bekennt er hierin seine Unwissenheit. [5])

---

[1]) Sacr. 2, XVI, 3 (PL. 176, 585 A—C).

[2]) Vgl. Augustinus (Storz a. a. O. S. 43 f.). — Claudianus Mamertus: De statu an. I, 6 (PL. 53, 710 C. Ed. Engelbrecht pag. 43).

[3]) Gregorius Magnus: Moral. XI, 6 (PL. 75, 957 B).

[4]) Augustinus (Storz a. a. O. S. 120 f.). — Chalcidius: Plat. Tim. 46 D (ed. Wrobel pag. 55). — Claudianus Mamertus: De statu an. I, 23; II, 4. 7; III, 9 (PL. 53, 728 B—D. 742 D—743 A. 746 A. 770 C. Ed. Engelbrecht pag. 82 sq. 113 sq. 120. 174). — Rhabanus Maurus: De univ. IV, 10 (PL. 111, 99 B). — Abaelard: Exposit. Symb. Apost. (PL. 178, 626 D). — Wilhelm von Conches: Philos. IV, 30 (PL. 172, 97). — Gilbert de la Porrée: In l. de duab. nat. et una pers. Chr. c. 1 (PL. 64, 1363 B). — Robertus Pullus: Sent. II, 11 (PL. 186, 735 CD. 736 CD). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 19 (PL. 211, 1019 BC). — [5]) Sacr. 2, XVI, 2. 3 (PL. 176, 584. 585 C).

Die Objekte der einzelnen Sinne werden in der gewöhnlichen Weise angegeben. „In der äußeren Form," sagt Hugo, „ist die Gestalt und Farbe der Dinge eingeschlossen, die wir durch das Gesicht erfassen; zur inneren Natur gehören die übrigen Eigenschaften der Dinge, die wir durch die übrigen Sinne begreifen," wie die Süßigkeit im Geschmack, den Duft im Geruch, den Wohllaut des Tones im Gehör, Weichheit und Rauhheit des Körpers im Tastsinn. [1]) Besonders werden wir aufmerksam gemacht auf die Güte Gottes, die sich offenbart in der Sorge, daß jeder Sinn in seinem Objekt seine Befriedigung finden kann. Wie Geschmack, Geruch und Tastsinn an der Süßigkeit, dem Dufte und der Weichheit der Dinge sich sättigen und freuen, so sind auch Sehen und Hören nicht gleichgültig gegen die Harmonie der Welt. Es weidet sich das Auge an der Schönheit und Mannigfaltigkeit der Farben und bewundert die Anmut der Gestalten, die gleichsam eine besondere Sorgfalt des Schöpfers verraten. Das Ohr entzückt sich an lieblichen Melodieen, an Vogelsang und Menschenlied und all den Meisterwerken der Musik. Und vergessen wir nicht die Sprache! Das Wort ist Offenbarung. Was der Bruder denkt und will, was der Mann gehört und gesehen, was der Weise in der Tiefe der Wesen schaut und der Prophet von der Zukunft ahnend raunt, das Wort schließt alles in sich und bringt's durch das Ohr in unser Herz. [2])

Wichtig ist nun die Beschreibung des Wahrnehmungsvorganges und seiner Bedingungen. Dazu gehört gewissermaßen schon die Lokalisation der Sinnesorgane am menschlichen Körper. „Den höchsten Platz nimmt das Gesicht ein in den Augen; dann kommt das Gehör in den Ohren, darnach der Geruch in der

---

[1]) De scriptur. et scriptor. sacr. c. 14. — Hom. II (PL. 175, 21 BC. 139 D). — Did. VII, 1 (PL. 176, 812). — Vgl. Augustinus: Confess. X, 10. n. 17; De quantit. an. c. 33. n. 71 (PL. 32, 786. 1074). — Cassiodorius: De an. c. 9 (PL. 70, 1296 A—C). — Claudianus Mamertus: De stat. an. I, 6 (PL. 53, 709 CD. Ed. Engelbrecht pag. 43). — Isidorus: Etymol. XI, 1 (PL. 82, 399 C—400 C). — Rhabanus Maurus: De an. c. 12 (PL. 110, 1120 AB); De univers. VI, 1 (PL. 111, 143 B—D). — Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1093 BC). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1881 A). — Joannes Saresber: Polycrat. II, 18 (PL. 199, 436 D—437 A).

[2]) Did. VII, 11. 13 (PL. 176, 820 sq.).

Nase und der Geschmack im Munde. Wie wir wissen, gehen alle übrigen Wahrnehmungen von außen nach innen, einzig das Gesicht geht von innen nach außen und erfaßt auch vor den übrigen Sinnen mit wunderbarer Beweglichkeit das ferne Gelegene. Mit Recht also hat es gleich einem Türmer den höheren Platz vor allen erhalten, um die Gefahr, die den anderen droht, voraus melden zu können . . . Der Tastsinn hat keinen besonderen Sitz, er ist gemeinsam und wirkt bei allen Sinnen mit; daher hat auch unter den Fingern der Daumen als Symbol des Tastens allen anderen gegenüber, die in eins verbunden sind, seine Stellung erhalten, weil ohne Tasten keine Sinneswahrnehmung stattfinden kann." [1]) Dies führt uns bereits weiter zum Ablauf des einzelnen Wahrnehmungsvorganges.

An sich schon erregt das Gesicht als der geistigste Sinn das meiste Interesse, das nur noch gesteigert wird durch die Aporie, daß der Sehende das Gesehene dort sieht, wo er selbst nicht ist. [2]) Ist nun auch beim Sehen der Tastsinn beteiligt, ja, sind die verschiedenen Sinne überhaupt nur Modifikationen des Tastsinns, [3]) so ist eine Lösung der Schwierigkeit bereits angedeutet: Es muß für das Auge zur Wahrnehmung des Fernen eine Vermittlung geben. Das gewöhnliche Denken freilich kümmert sich um solche Fragen nicht, obwohl alle Menschen den Gesichtssinn gebrauchen; aber der tiefere Denker sieht sich hier, wie Boëthius bemerkt, sogleich vor ein neues Problem gestellt, ob das Sehen zustande kommt durch Bilder, die an das Auge herantreten, oder durch Strahlen, die das Auge nach dem Gegenstande der Wahrnehmung aussendet. [4]) Adelhard von Bath [5]) und Wilhelm von Conches [6]) hatten die verschiedenen Möglichkeiten abgewogen, ob das Auge ohne weitere Vermittlung direkt

---

[1]) Did. VII, 7 (PL. 176, 817 sq.).

[2]) Vgl. Augustinus: De quantit. an. c. 23, n. 43 (PL. 32, 1060). — Richard von St. Viktor: De Trinit. IV, 12 (PL. 196, 931 C).

[3]) Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 214 (ed. Wrobel pag. 252).

[4]) Boëthius: De musica I, 1 (PL. 63, 1167 CD. Ed. Friedlein pag. 179).

[5]) Quaestiones natural. c. 23 (Inkunabel der Münchener Staatsbibl.).

[6]) Philos. IV, 26 (PL. 172, 96). — Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 236 sqq. (ed. Wrobel pag. 271 sqq.).

in die Ferne sehe, ob der Gegenstand durch abgelöste Bilder an das Auge herantrete, ob diese Bilder etwa unterwegs dem vom Auge ausgehenden Sehstrahl begegnen und ihm die entsprechende Form geben, oder ob endlich der Sehstrahl als Tastorgan des Auges unmittelbar am Gegenstand selbst sich einen Abdruck hole. Die letzte Annahme fand Billigung. Auch Hugo darf wohl für diese Richtung in Anspruch genommen werden. Das deutet schon obige Bemerkung an, das Gesicht gehe von innen nach außen. Auch sagt er noch ausdrücklich: „Die Form des Wahrnehmungsgegenstandes wird nach den Gesetzen der Natur durch die Sehstrahlen außen erfaßt und zu den Augen zurückgezogen, und jetzt von diesen aufgenommen, wird sie Sehen genannt.“ [1]) Im Prinzip ist bei allen Sinneswahrnehmungen der äußere Teil des ganzen Ablaufes derselbe. „Mag der Sinn Sehen, Hören, Riechen, Schmecken oder Tasten heißen, jeder wird außen durch das Zusammentreffen mit einem Körper formiert,“ [2]) und der Sinn selbst ist nichts anderes als die feurige Naturkraft, insofern sie von außen die Form des Gegenstandes angenommen hat. [3]) Die Sinneswahrnehmung ist also, abgesehen von dem Entgegenkommen der Feuerkraft beim Sehen, wesentlich ein passiver Vorgang [4]) und besteht darin, daß die Form des Gegenstandes sich dem Sinnesmedium eindrückt. Der Sinn erhält einen Abdruck, ein Bild von seinem Gegenstande. Denn das ist allgemeine Bedingung alles Erkennens, daß im Erkennenden ein Bild des Erkannten ist. [5])

---

[1]) Un. (PL. 177, 287 B) Text s. oben S. 75.

[2]) A. a. O. (D) Text s. oben S. 75.

[3]) A. a. O. (B).

[4]) Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 193 sq. (ed. Wrobel pag. 236 sqq.). — Adelhard von Bath: Quaest. natural. c. 13: „Et est sensus definitio . . . animi atque corporis exteriorum applicatione non levis mutatio.“

[5]) Did. I, 2 (PL. 176, 741 sq.). — Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 51 sq. (ed. Wrobel pag. 119 sq.). — Augustinus: Confess. X, 8. 15. 17. n. 13 sq. 23. 26 (PL. 32, 785. 789. 790); De Trinit. IX, 11. n. 16; XI, 2 sqq. n. 2 sqq. (PL. 42, 969 sq. 985 sqq.). — Boëthius: In l. de interpretat. editio prima I; edit. secunda I (PL. 64, 297 BC. 409 C—410 B. Ed. Meiser pag. 37. 34 sq.). — Adelhard von Bath: Quaest. natur. c. 28. — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1885 D—1886 B). — Über diesen Grundsatz in der Scholastik überhaupt vgl. Kleutgen: Die Philosophie der Vorzeit (2. Auflage. Innsbruck 1878) Bd. I, S. 23 ff.

Wir kommen zur zweiten Stufe des sinnlichen Erkennens, zur sinnlichen Vorstellung — imaginatio. — Mit der Aufnahme des Wahrnehmungsbildes in das Sinnesorgan ist der Erkenntnisvorgang noch nicht abgeschlossen; bloß der äußere Abschnitt desselben ist erledigt und findet jetzt seine Fortsetzung nach innen. „Die feurige Naturkraft, die, von außen formiert, Wahrnehmung genannt wird, heißt Vorstellung, wenn sie mit eben dieser Form bis zum Innersten sich fortleitet.“ So dringt z. B. das Gesichtsbild, durch die sieben Häute und drei Flüssigkeiten des Auges gereinigt und gesammelt, nach innen bis zum Gehirn vor und wird zur Vorstellung. Hernach geht dieselbe Vorstellung vom Vorderhaupt zum mittleren Teil des Hauptes über, trifft hier auf die Substanz der Vernunftseele selbst und regt das Urteil an; sie ist nun so rein und fein geworden, daß sie sich mit dem Geiste unmittelbar verbindet, aber sie behält doch wahrhaft die Natur und Eigentümlichkeit des Körpers bei. Denn der Geist kann nicht Körper, der Körper nicht Geist werden. Aber es gibt im Körper nichts, was höher und der geistigen Natur näher stünde als die Vorstellung. So hoch steht sie, daß über ihr sogleich die Vernunft kommt. Daß jedoch die Vorstellung noch außer der Vernunft bleibt, erhellt daraus, daß die Tiere, obwohl durchaus vernunftlos, Vorstellungskraft besitzen. Übrigens bleibt bei den Tieren die Vorstellung doch auf einer niedrigeren Stufe stehen, weil sie eben nicht für die Einwirkung auf die Vernunft bestimmt ist; sie geht bei ihnen nicht hinaus über die cella phantastica, während sie bei den vernünftigen Wesen fortschreitet bis zur cella rationalis, in der sie auf die Vernunft selbst trifft. [1])

Nach der physiologischen Seite haben wir hier eine Skizze dessen vor uns, was Adelhard von Bath,[2]) Wilhelm von Conches[3]) und Wilhelm von St. Thierry [4]) ausführlicher und exakter geben. Hugo ist es eben nicht um die physiologischen Einzelheiten zu tun, sondern um die Fortpflanzung und steigende Verfeinerung der Erkenntnisform überhaupt. Er kennt darum insofern keinen

---

[1]) Un. (PL. 177, 287 sq.) Text s. oben S. 74 ff.

[2]) Quaest. natural. c. 17 sqq.

[3]) Philos. IV, 24 (PL. 172, 95).

[4]) De nat. corp. et an. I (PL. 180, 702).

wesentlichen Unterschied zwischen der Vorstellung als unmittelbarem Erzeugnis der Wahrnehmung und der Vorstellung als Erinnerungsbild; als solches pflegte sie aber gefaßt zu werden, indem man sie im Gegensatz zur Wahrnehmung auf Abwesendes bezog und zugleich an ihre Verwendbarkeit zu freien Kombinationen der Phantasie dachte.[1]) Indessen schon Boëthius hatte den wesentlichen Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung darein verlegt, daß die eine die am Körper haftende Form, die andere die Form für sich ohne Materie zum Gegenstand habe.[2]) — Die Funktion der Vorstellungskraft als frei kombinierende Phantasie schildert Hugo mit den Worten des Boëthius: „Die Wesen mit sinnlicher Wahrnehmung erfassen nicht bloß die Formen der Dinge, wie sie sich durch die Gegenwart des wahrnehmbaren Körpers einprägen; sondern auch, wenn die Wahrnehmung aufhört und der Gegenstand verschwunden ist, halten sie die Bilder der in der Wahrnehmung erkannten Formen fest und bilden das Gedächtnis. Je nach seinem Vermögen bewahrt sie jedes Tier länger oder kürzer; es nimmt die Vorstellungen in buntem Durcheinander ohne feste Umrisse auf, so daß es aus ihnen durch Verbindung und Zusammensetzung nichts Neues bilden kann. Und deshalb können auch die Tiere sich nicht an alles in gleicher Weise erinnern, und was sie einmal vergessen haben, können sie nicht mehr wiederherstellen und zurückrufen. Auf die Zukunft geht ihr Erkennen überhaupt nicht.“ Dagegen verschafft sich der Mensch unter Mitwirkung der Vernunft wohl geordnete Sinnenbilder, prägt sie sich fest ein, ruft sie sich nach Belieben ins Bewußtsein zurück, kombiniert und trennt und nimmt das niedere Erkennen in den Dienst des höhe-

[1]) Vgl. Augustinus: De Trinit. XI, 9. 10. n. 16. 17 (PL. 42, 996 sq.). — Claudianus Mamertus: De stat. an. I, 24 (PL. 53, 729 C. Ed. Engelbrecht pag. 85). — Wilhelm von Conches: De substantiis physicis etc. lib. VI (ed. Grataroli pag. 300 sq.). — De intellectibus (ed. Cousin in Petri Abaelardi Opera tom. II. Paris 1859. pag. 735 sq. — Über den Traktat vgl. Überweg-Heinze: Grundriß II⁹, 209). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1880 CD. 1881 B). — Richard von St. Viktor: Beni. minor c. 5. 16 sqq. (PL. 196, 4 C—5 A. 11 B—D. 12 B. 12 C). — Joannes Saresber: Metalog. IV, 9 sqq. (PL. 199, 921 D—922 B. 923 A).

[2]) De consolat. philos. l. V. pros. 4 (PL. 63, 849. Ed. Peiper pag. 134).

ren.[1]) Der Mensch also beherrscht dank seiner Vernunft frei seine Wahrnehmungs- und Vorstellungstätigkeit, während das Tier passiv ist, wahllos die Bilder aufnimmt, die Vorstellungen in sich kommen und gehen läßt, ganz dem Zufall überlassen.

Was über die dritte Stufe, das sinnliche Gedächtnis, zu sagen ist, ist damit auch schon erschöpft. Über das Gedächtnis überhaupt bietet Hugo nicht mehr als ein paar praktische Regeln.[2])

Die vierte Stufe endlich, die sich beim Tiere kundgibt als Unterscheidungsfähigkeit zwischen nützlich und schädlich und sogar eine Art Voraussehen in die Zukunft einzuschließen scheint, ist nicht sinnliche oder vernünftige Urteilskraft, sondern angeborner Instinkt und gehört als solcher schon zum Triebleben oder sinnlichen Begehren. Doch mögen ein paar Daten, die wir bei Hugo finden, hier Platz haben. „Die Natur des vernunftlosen Tieres wird durch keinerlei Vernunfturteil geleitet, sondern richtet sich in ihrer Bewegung bloß nach dem sinnlichen Eindruck, im Anstreben und Fliehen von der blinden Neigung des Fleisches getrieben.“[3]) Gott hat jedem Tiere die Norm eingeschaffen, was und wieviel es begehren soll.[4]) Zeugen der göttlichen Weisheit sind Ameise und Spinne mit ihrer scheinbaren Vorsorge und Klugheit.[5])

Zum Schlusse des Kapitels sei noch eine Würdigung der Vorzüge und Mängel des sinnlichen Erkennens gegeben. Das sinnliche Erkennen hat einmal den Vorzug großer Klarheit und Sicherheit. Während das geistige Auge durch den Sündenfall teils ganz ausgelöscht, teils in hohem Grade geschwächt wurde, ist das körperliche Auge klar und hell geblieben; es bedarf nur des Lichtes, um sicher zu urteilen. Darum läßt sich auch über sinnlich wahrnehmbare Dinge viel leichter eine Einigkeit im Urteil erzielen, als über Dinge, die nur dem Urteile der Vernunft

[1]) Did. I, 4 (PL. 176, 743 D—744 B) = Boëthius: In Porphyr. a se translat. I (PL. 64, 71 C—72 A).

[2]) Did. III, 12 (PL. 176, 772 sq.).

[3]) Did. I, 5 (PL. 176, 744 D).

[4]) Did. VII, 8 (PL. 176, 818 D—819 A).

[5]) Did. VII, 11 (PL. 176, 820 B).

unterstehen.[1] Denn das Sinnliche kann meist unmittelbar geschaut werden, und das direkt Geschaute ist immer sicherer als das bloß Erschlossene, und die beste Bestätigung des Denkens ist es, wenn die äußere Wahrnehmung mit seinen Resultaten übereinstimmt.[2] — Das sinnliche Erkennen geht auch dem geistigen der Zeit nach voraus;[3] es entwickelt sich bei jedem Menschen zuerst.[4] So wäre es auch im Urstande ohne Sündenfall gewesen; auch da hätte der Mensch mit dem Sinnenerkennen angefangen und wäre, von ihm angeregt, erst im Laufe der Zeit zur Erkenntnis des Geistes und Gottes fortgeschritten; freilich ohne die Sünde hätte sich diese Entwicklung mühelos und ganz naturgemäß vollzogen.[5] Um so mehr sind wir jetzt auf diesen Weg angewiesen, da das leibliche Auge allein noch ungetrübt ist. Von außen müssen wir angeregt werden zur Erkenntnis unserer selbst und zur Erkenntnis Gottes.[6] — Umgekehrt wiederum zeigt sich die Wichtigkeit unseres Sinnenerkennens für die Möglichkeit der Offenbarung geistiger Gedanken. Was einer sich denkt, sieht nur er selbst; darum muß er, um seine Gedanken anderen mitzuteilen, ein äußeres, sinnlich wahrnehmbares Mittel

---

[1]) Sacr. 1, X, 2 (PL. 176, 329 C—330 A).

[2]) Hom. VII (PL. 175, 162 AB). — Vgl. Sacr. 1, VI, 32 (PL. 176, 283).

[3]) Sacr. 1, VI, 26 (PL. 176, 280 A). — Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 302 (ed. Wrobel pag. 331). — Boëthius: In l. de interpretat. edit. secunda l (PL. 64, 406 D—407 A. Ed. Meiser pag. 28 sq.). — Alcuin: De an. rat. c. 7. 8 (PL. 101, 642). — Bernard von Clairvaux: Serm. in Cant. cant. 5 (PL. 183, 799 AB. 800 AB). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1875 CD). — Richard von St. Viktor: Beni. minor c. 5; Beni. maior II, 17 (PL. 196, 4 C—5 A. 96 A—C). — Joannes Saresber: Metalog. IV, 8 (PL. 199, 921 AB).

[4]) Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 208 (ed. Wrobel pag. 247). — Augustinus: De Trinit. XIV, 5. n. 7 (PL. 42, 1040 sq.). — Cassiodorius: De an. c. 5 (PL. 70, 1290 D—1291 A). — Rhabanus Maurus: Tract. de an. c. 4 (PL. 110, 1113 D—1114 A). — Wilhelm von Conches: Philos. IV, 35 (PL. 172, 99).

[5]) Sacr. 1, VII, 33; II, 13; VI, 5 (PL. 176, 302. 211 B. 266). — Did. VII, 4 (PL. 176, 814 BC). — Ebenso Roland (Gietl: D. Sentenzen Rol. S. 122 f.); dagegen Honorius von Autun: Elucidar. I, 14 (PL. 172, 1118 B) und Robertus Pullus: Sent. II, 13; III, 21 (PL. 186, 739 A—C. 793 D—794 A) nehmen die Priorität der Sinneserkenntnis und die allmähliche Entwicklung als Folge des Sündenfalles.

[6]) Sacr. 1, II, 13. — Did. VII, 25 (PL. 176, 211 B. 835).

haben.[1] Ein solches Mittel aber ist der Laut der Sprache, ohne welche die Menschen nicht miteinander verkehren könnten; ohne Sprache wäre das Leben der Menschen mit dem der Tiere vergleichbar.[2] Und wie für das Denken, ist auch für das menschliche Handeln und die menschliche Kunstfertigkeit die Erkenntnis der Sinnenwelt äußerst wichtig. Ist der Mensch überhaupt schon darauf beschränkt, der vorliegenden Materie eine andere Gestalt zu geben,[3] so geht er auch noch bei der Auswahl der Gestalt am Gängelbande der Natur. Wer eine Statue gegossen, hat einen Menschen gesehen. Wer ein Haus gebaut, hat sich einen Berg zum Vorbild genommen: wie der hochragende Berg die Wasser ablaufen läßt, so mußte auch das Haus einen Giebel erhalten, um das Ungemach der niederstürmenden Wetter sicher aushalten zu können. Wer zuerst Kleider erfand, wurde darauf geführt durch die Beobachtung, daß jedes Wesen mit seinen eigenen Schutzmitteln zur Welt kommt: der Baum hat seine Rinde, der Vogel sein Gefieder, der Fisch die Schuppen, das Schaf die Wolle. Und so sind die mannigfachen Arten der Malerei, Weberei u. dgl. entstanden. Nicht dem Künstler allein, auch der Natur gebührt unsere Bewunderung.[4]

Diese umfassende Bedeutung der Sinnenerkenntnis hat aber auch ihre Kehrseite. Die Sinne sind beschränkt und erschöpfen ihr eigenstes Gebiet in keiner Weise. Nehmen wir das Auge! Ist es seinem Gegenstande nahe, so ist der Gesichtskreis ein sehr enger; steigt es in die Höhe und erweitert es damit sein Blickfeld, so leidet die Deutlichkeit und Klarheit darunter. Und so bleibt der Kreis des tatsächlich Beobachteten im Vergleich zur Gesamtheit der Dinge sehr klein, auch das wirklich Wahrgenommene wird nur an der Oberfläche gesehen; der Sinn erkennt

[1]) Sacr. 1, III, 20 (PL. 176, 225). — Alcuin: Epist. 162 (PL. 100, 422 A). — Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1087 C).

[2]) Did. VII, 13 (PL. 176, 821 C).

[3]) Vgl. Hom. XIV (PL. 175, 216 A). — Anselm von Canterbury: De conceptu virg. et orig. pecc. c. 11 (PL. 158, 446 A). — Richard von St. Viktor: Beni. maior II, 5 (PL. 196, 83 A—C).

[4]) Did. I, 10 (PL. 176, 747 sq.). — Vgl. Lucretius: De rerum nat. V, 1348—1380.

nicht die verborgenen Eigenschaften und Kräfte, nicht die innere Natur, die Ursache und den Zweck der Dinge; für all dies ist er auf die ergänzende Tätigkeit der Vernunft angewiesen.[1] — Auch die Sprache, dieser Ehrenvorzug des Menschen, bleibt sinnlos, ja unmöglich, ohne Vernunft. Der Gedanke der Vernunft muß zuerst da sein, um ausgesprochen werden zu können.[2] Und damit das Ausgesprochene aufgefaßt und verstanden werden kann, ist wiederum die Vernunft im Angesprochenen vorausgesetzt. Das Wort ist ja nur willkürliches Zeichen des Gedankens,[3] es ist gleichsam das Futteral und Gehäuse des geistigen Begriffes, und wenn der Geist nicht wach ist, wenn auch er in einem Gehäuse steckt, kann das Wort dem Menschen die Wahrheit nicht vermitteln.[4] Was wir nicht zuvor selbst innerlich geschaut, kann uns das bloße Wort auch nicht zum Bewußtsein bringen.[5] Ja, so vorzüglich die Sprache ist, weil sie in erster Linie Sinnliches bedeutet und nach dem Gange der sinnlichen Erkenntnis sich richtet, wird sie vielfach geradezu zur Quelle des Irrtums.[6] Zur Quelle verderblichsten Irrtums wird das sinnliche Erkennen selbst

---

[1]) Hom. II (PL. 175, 139 D—140 B. 143). — De vanitate mundi I. — Did. I, 4 (PL. 176, 703 sq. 744).

[2]) Hom. II (PL. 175, 140 B). — Sacr. 1, III, 20; X, 2; 2, XVIII, 19 (PL. 176, 225. 329 AB. 616 B). — Hier. III (PL. 175, 976 BC). — Vgl. Dionys. Areopag.: De divin. nomin. c. 4 (PL. 122, 1134 D—1135 B). — Claudianus Mamertus: De stat. an. I, 26 (PL. 53, 734 B. Ed. Engelbrecht pag. 94 sq.). — Cassiodorius: De an. c. 2 (PL. 70, 1285 BC). — Anselm von Canterbury: Monolog. c. 10; Proslog. c. 4 (PL. 158, 158 B—159 A. 229 A).

[3]) De scriptur. et scriptor. sacr. c. 14 (PL. 175, 21 A). — Vgl. Augustinus: Confess. I, 8. n. 13; X, 12. n. 19 (PL. 32, 666 sq. 787); De quantit. an. c. 18. n. 32 (PL. 32, 1053 sq.).

[4]) Sacr. 2, I, 9 (PL. 176, 397 C). — Vgl. Richard von St. Viktor: Beni. maior VI, 12 (PL. 196, 976 D).

[5]) Hier. IX. III (PL. 175, 1130 B. 976 sq.). — Sacr. 1, X, 2 (PL. 176, 329 AB). — Vgl. Richard von St. Viktor: Beni. maior VI, 12 (PL. 196, 976 C—977 A).

[6]) Sacr. 2, I, 11. 9 (PL. 176, 405 CD. 408 BC. 410 A. 397 C). — Vgl. Anselm von Canterbury: De casu diab. c. 12 (PL. 158, 342 D—343 A). — Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 1 (PL. 160, 1076 C). — Abaelard: Dialectica pars 1. lib. III (ed. Cousin 1836 pag. 216). — Gilbert de la Porrée: In 1. de Trinit. (PL. 84, 1260 D). — Richard von St. Viktor: Beni. maior III, 18 (PL. 196, 217 B).

eben wegen seiner einzigen Klarheit und Unmittelbarkeit gegenüber dem getrübten, verschwommenen Blicke des Geistes, weil die Seele durch die sinnlichen Formen gleichsam sich selbst entfremdet wird, so daß sie ihres eigenen Wesens vergißt; und weil sie sich nicht erinnert, jemals anderes als das Sichtbare gesehen zu haben, glaubt sie, anderes existiere gar nicht.[1] Die Natur des eigenen Ich ist fast zum Glaubensgeheimnis geworden,[2] und damit ist auch der wahren Gotteserkenntnis die Grundlage entzogen.[3] Und was das schlimmste dabei ist, die Seele stürzt sich auf die Sinnenwelt und versenkt sich in Sinnenlust, sie wird mitgerissen vom ewig wechselnden Strom des Zeitlichen, sie verwächst so fest mit dem Körperlichen, daß sie es selbst beim Tode nicht ganz ausziehen und zu ihrer Reinheit zurückkehren kann.[4] In der sinnlichen Begierde erreicht also die Gefährlichkeit des Sinnenerkennens ihren Gipfelpunkt.

Das sinnliche Begehren.

Das rein sinnliche Erkennen, wie es im Tiere zutage tritt, kommt da der Vernunft am nächsten, wo es sich in praktischer Fürsorge für Wohlergehen und Erhaltung des Individuums wie der Art betätigt, indem es zwischen Nützlichem und Schädlichem unterscheidet und gewandt und leicht das Rechte zu finden und zu treffen weiß. In dieser Hinsicht lassen sich sogar gewisse

[1]) Did. I, 2; II, 4. 5 (PL. 176, 742 CD. 753. 754 C). — Vgl. Hom. XVII (PL. 175, 237 D—238 A). — Ambrosius: De Isaac et anima c. 2 (PL. 14, 504 D—505 A); De bono mortis c. 9 (PL. 14, 558 B). Augustinus (Storz a. a. O. S. 105 ff.). Claudianus Mamertus: De stat. an. III, 2 (PL. 53, 761 CD. Ed. Engelbrecht pag. 155 sq.). — Gregorius Magnus: Moral. VIII, 32 (PL. 75, 835 A—C); Homil. in Ezech. II, 5 (PL. 76, 989 C). Chalcidius: In Plat. Tim. c. 207 (ed. Wrobel pag. 246). — Dionys. Areop.: De div. nom. c. 7 (PL. 122, 1153 B). — Boëthius: Consol. philos. l. I. pros. 2. 3; l. V. pros. 2 (PL. 63, 600. 604. 837. Ed. Peiper pag. 7. 8. 124).

[2]) Hom. XVIII (PL. 175, 250 D—252 C).

[3]) Vgl. Did. VII, 17 (PL. 176, 825 A). — Hier. III (PL. 175, 977 CD).

[4]) Hom. I. XVIII (PL. 175, 120 CD. 251 sq.). — Sacr. 2, XVI, 2. 3 (PL. 176, 584 BC. 585 C). — Un. (PL. 177, 288 B—D).

Rangstufen unter den Tieren unterscheiden. Allein, wie wir bereits gehört, es handelt sich nur um ein Abbild der Vernunft; nicht ein eigentliches Urteilen kommt den Tieren zu; ihr Benehmen macht nur den Eindruck, als ob sie urteilen würden. In Wirklichkeit haben wir es nur mit besonders fein ausgebildeten und differenzierten blinden Trieben zu tun, deren Tätigkeit durch die Erkenntnis oder Einwirkung der entsprechenden Sinnenobjekte ausgelöst wird. Die Erkenntnis ist also nur notwendige Bedingung des Trieblebens; aber so wenig Erkennen und Vorstellen selbst in der Gewalt des Tieres sind, ebensowenig hat das Tier Gewalt über seine Triebe, die einmal geweckt sind; es muß ihnen widerstandslos folgen. So hat die Natur vieles, was sie den Menschen versagte, von Anfang an den Tieren gegeben, weil sie sonst nicht für sich sorgen könnten, und was die Tiere tun, ist darum auch nur Naturanlage, nicht Überlegung und Kunst.[1])

Das Stadium des rein sinnlichen Trieblebens durchwandert auch der Mensch; „es ist der menschlichen Natur bestimmt, sich in der frühesten Jugend nur durch sinnliche Neigungen leiten zu lassen".[2]) Und wenn auch später die Sinnlichkeit nicht mehr allein herrscht, so verschwindet sie doch auch nicht, sondern übt den größten Einfluß aus.

Objekt des sinnlichen Begehrens ist zunächst das Wohlergehen und Gedeihen des Leibes.[3]) Was dazu in Beziehung steht, positiv oder negativ, also nützlich oder schädlich ist, darauf kann das sinnliche Begehren sich richten in positiver oder

---

[1]) Hier. IX (PL. 175, 1119 AB). — Did. I, 4. 5. 10 (PL. 176, 743 sq. 748). — Magnif. (PL. 175, 419 D). — Vgl. Chalcidius: In Platonis Tim. c. 220 (ed. Wrobel pag. 256). — Macrobius: In Somn. Scip. l. I. c. 14. n. 12. 13 (ed. Eyssenhardt pag. 529). — Rhabanus Maurus: De univ. IV, 10 (PL. 111, 99 B). — Anselm von Canterbury: De lib. arb. c. 5 (PL. 158, 497 B). — Wilhelm von St. Thierry: De nat. corp. et an. I (PL. 180, 702 B). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1881 D). — Joannes Saresber: Metalog. IV, 15 (PL. 199, 925 BC).

[2]) Sacr. 1, VI, 26 (PL. 176, 279 D—280 A).

[3]) Sacr. 1, VI, 1. 6. 27. 28; VII, 19; 2, XIII, 7 (PL. 176, 263 sq. 267 sq. 280 sq. 295. 531 D–532 A). — Vgl. Ambrosius: De officiis minist. I, 27 (PL. 16, 61 A). — Augustinus (Storz a. a. O. S. 135 f.). — Robertus Pullus: Sent. II, 11 (PL. 186, 734 D—735 D). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 21 (PL. 211, 1026 B).

negativer Weise, d. h. hinstrebend oder fliehend und abweisend.[1]) Nach der Nützlichkeit im weitesten Sinne teilt Hugo die Dinge ein in notwendige, zuträgliche, angemessene und angenehme. „Notwendig ist, ohne was ein Ding nicht gut existieren kann, wie z. B. für den Menschen Brot und Wasser zur Nahrung, Wolle und Felle zur Kleidung notwendig sind. Zuträglich ist, wodurch das Leben annehmlicher wird, mag es auch ohne dasselbe gefristet werden können, wie Wein und Fleisch als Speise, feines Linnen, Seide oder überhaupt weichere Gewandung als Kleid. Angemessen und passend ist, dessen Verwendung zwar keinen Nutzen bringt, was aber doch zur Verwendung sich eignet, wie gefärbte Stoffe, kostbare Steine und was es sonst der Art gibt. Angenehm ist, was zwar nicht zu freier Verwendung dient, aber doch schön zu schauen ist, wie manche Arten von Pflanzen und Tieren, Vögeln und Fischen und ähnlichen Dingen.“ All das hat Gott dem Menschen gegeben, um nicht bloß seine Güte, sondern auch seinen Reichtum und den Reichtum seiner Güte zu zeigen.[2])

Das Streben und Verlangen nun nach dem, was dem Fleische wohl tut und notwendig ist, ist so sehr auch der Natur des Geistes eingepflanzt, daß es ihm unmöglich ist, sein Fleisch zu hassen; das Streben nach dem Zuträglichen ist unzertrennlich mit der Natur verbunden und verliert sich nicht, auch wenn es nicht gestillt wird.[3]) Und so tief wurzelt dieses Streben in der Natur, daß es selbst bei Christus dem Herrn mit aller Gewalt sich geltend machte: es ist ja auch dieses Widerstreben und dieser unbedingte Abscheu des Fleisches gegen sein Übel keine Sünde, weil sie gegen das Übel als solches gerichtet sind, wenn nur dabei der Wille sich Gott und der Pflicht unterwirft.[4]) Die Tendenz freilich, ohne Überwindung und Schmerz zur Tugend zu gelangen, ohne Unterdrückung des Fleisches die Reinheit zu wahren, läßt sich nicht auf dieser Höhe erhalten, sondern nur

[1]) Sacr. 1, VI, 8; 2, XIII, 7 (PL. 176, 268 D. 532 C).
[2]) Did. VII, 14 (PL. 176, 822).
[3]) Sacr. 1, VII, 11. 19 (PL. 176, 291 sq. 295 sq.).
[4]) Sacr. 2, I, 11. — De quattuor voluntatibus in Christo (PL. 176, 404 CD. 841 sqq.).

zu schnell wird sie dem Ungestüm des Fleisches weichen müssen, wenn sie nicht noch höher zielt. Dabei ist aber anzuerkennen, daß auch ein ausschließlich geistiges Streben ohne Rücksicht auf die Gebrechlichkeit des Fleisches nicht durchführbar ist. [1])

Im idealen Urstande der Menschheit war die ganze Natur in schönster Harmonie. Damals trug auch das Fleisch seine Norm in sich selbst; es war weder stürmisch und überschäumend, noch träge und lässig; es war mit wenigem zufrieden, so daß es dem Geiste trotz seiner Bestimmung für Höheres eine Freude und Wonne war, für das Fleisch zu sorgen. [2]) Zwar war der Leib auch damals von Natur aus nicht unsterblich, aber einerseits waren Verderben und Schwäche noch nicht in ihn eingedrungen, andererseits hatte der erste Mensch am Baume des Lebens ein Mittel ewiger Jugend und schützte ihn Gottes besondere Fürsorge vor den Gefahren durch äußere Gewalt. [3]) Mit dem Sündenfall wurde dies anders. Zur Strafe für die Sünde „brach“ Gott die Unsterblichkeit des Menschen, indem er ihm seine besondere Fürsorge entzog, ihn vom Baume des Lebens verbannte und ihm zudem die Gesundheit und Unversehrtheit des Leibes raubte. Die Folge davon ist, daß der Leib nunmehr einer viel weiter gehenden Fürsorge des Geistes bedarf als ursprünglich. [4]) Dazu kommt, daß, wie der Geist sich gegen Gott empört hat, auch das Fleisch gegen den Geist sich empört; die erste Norm ist gebrochen, die Begierde ist entfesselt und strebt über das Notwendige und Nützliche hinaus; und weil der Geist das Fleisch lieben muß, läßt er sich oft und leicht von dessen Ungestüm fortreißen. [5])

In vierfacher Weise kann das Begehren die rechten Schranken überschreiten, nach Gegenstand, Art und Weise, Menge und

[1]) De arca Noë morali 1, 4 (PL. 176, 633 C—634 C). — Vgl. Sacr. 1, I, 19 (PL. 176, 200 sq.).

[2]) Sacr. 1, VII, 19 (PL. 176, 295).

[3]) Sacr. 1, VI, 9. 18. 27. 28. 31 (PL. 176, 269. 275 sq. 280 sq. 283). — Vgl. Augustinus: De Genesi ad litt. IV, 25. n. 36 (PL. 34, 354).

[4]) Sacr. 1, VII, 19 (PL. 176, 295 D). — Vgl. Did. I, 6 (PL. 176, 745).

[5]) Sacr. 1, VI, 4; VII, 17. 27. 36; VIII, 13; 2, XIII, 7 (PL. 176, 265 sq. 294 sq. 298. 302 sq. 316 C. 532 B). — Vgl. Richard von St. Viktor: Beni. minor c. 5. — De statu interioris hominis I, 10 (PL. 196, 4 C. 5 B. 1123 C).

Zeit.[1]) Die näheren Ausführungen hiezu gibt Hugo nicht im Anschluß an dieses Schema, sondern im Anschluß an herkömmliche Einteilungen wie die sog. sieben Hauptsünden oder die Dreiheit: Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens.[2]) Das meiste davon gehört natürlich in die Ethik. Nur einiges sei ausgehoben: Hugo verlegt allerdings das ganze Verderbnis in das Fleisch, von dem aus es erst auf die Seele übergeht.[3]) Aber doch ist das Wort „Fleisch" nicht immer in diesem physischen Gegensatz zu nehmen, sondern in weiterem Sinne, wie er durch den moralischen Gegensatz von Fleisch und Geist gekennzeichnet ist. „Fleischliche Regung ist nichts anderes als die Regung der Seele, die dem Geiste nicht gehorcht."[4]) Der Natur nach sind alle Regungen der „Liebe" (amor) gleich, sie alle entstehen aus dem Herzen, aber nach ihrer Richtung sind sie geteilt. Wenn die Liebe ungeordnet ist, d. h. nach dem verlangt, wonach sie nicht verlangen soll, heißt sie Begierde; wenn sie aber geordnet ist und auf Gott und Göttliches sich richtet, heißt sie im höchsten Sinne Liebe (charitas).[5]) Dann begehren wir mit dem Fleische, wenn das Herz fleischliche Begierden hegt, deren Wurzeln allerdings im Fleische selbst sind, deren Verantwortung aber dem Willen anheimfällt.[6])

Der Ethiker drängt hier den Psychologen zurück. Dem Ethiker handelt es sich vor allem um die Stellung des Willens

[1]) Sacr. 1, VII, 14 (PL. 176, 293).

[2]) I. Joh. II, 16. — Hom. I. XIV. — Expositio in Abdiam. — De quinque septenis seu septenariis opusculum. — Exposit. orationis Dominicae (PL. 175, 120 sq. 217 AB. 384. 400 sqq. 405 sqq. 774 sqq.). — Sacr. 2, XIII, 1 (PL. 176, 525 sq.). — Miscellanea I, 173 (PL. 177, 569 C—570 D).

[3]) Sacr. 1, VII, 34 (PL. 176, 302 sq.).

[4]) Exposit. in Abdiam (PL. 175, 383 B—D).

[5]) De substantia charitat. (PL. 176, 15 B). — Sacr. 2, XIII, 4 (PL. 176, 527 D—528 A). — Vgl. Ambrosius: In Ps. 118. exposit. XV, 37 (PL. 15, 1423 A). — Gregorius Magnus: Moral. XVIII, 9 (PL. 76, 46 D). — Isidorus: Different. II, 31 (PL. 83, 86 B). — Anselm von Laon: Epist. ad H. abb. (PL. 162, 1589 A). — Bernard von Clairvaux: De grat. et lib. arb. c. 1 (PL. 182, 1002 C). — Wilhelm von Conches: Philos. IV, 31 (PL. 172, 97 sq.). — Honorius von Autun: Elucidar. II, 13 (PL. 172, 1144 AB): „Dicitur (sc. caro) concupiscere sicut auris audire." — Robertus Pullus: Sent. II, 12 (PL. 186, 738 CD).

[6]) De arca Noë moral. IV, 7 (PL. 176, 673 B). — Vgl. Gregorius Magnus: Moral. XXI, 2 (PL. 76, 189 BC).

den fleischlichen Regungen gegenüber, insoferne diese Gegenstand des Verdienstes und der Verantwortlichkeit sind, während der Psychologe das sinnliche Begehren dem Wesen nach vom Willen zu trennen sucht. Hugo kennt natürlich die sinnlichen Regungen nach ihrer eigenen Natur; sie sind gar oft vom Willen unabhängig und gehen ihm voraus und widerstreben ihm,[1]) sind also ihrem Sein nach vom Willen unterschieden. Auch nennt uns Hugo die fleischliche Begierlichkeit im engeren Sinne; dazu gehört ihm: Wollust, Unmäßigkeit und Augenlust, die unmittelbar der Befriedigung der sinnlichen Triebe dienen.[2]) Die Augenlust, d. h. die schrankenlose Neugier, alles in der sichtbaren Welt zu sehen und zu hören, beschreibt Hugo eingehend, wie sie beständig jagt und hascht und den Menschen bald mit leerer Furcht, bald mit eitler Hoffnung erfüllt und das Herz hineinreißt in den Strudel des ewigen Wechsels.[3]) Sie ist auch der Anfang auf dem Wege abwärts, der zur tiefsten Erniedrigung des Menschen in der widerlichsten Sinnenlust führt.[4]) Nach der negativen Seite, als Trägheit, wird das sinnliche Begehren bloß angedeutet; wie der Leib des Zügels bedarf, bedarf er auch des Spornes zur Erfüllung der Pflicht und schuldigen Arbeit.[5]) Wir schließen dieses Kapitel und gehen über zum höheren Teile der Seele, der ja auch die Verantwortlichkeit für die Sinnlichkeit trägt und Ursache ihres Verderbnisses war.[6])

---

[1]) Exposit. in Abdiam (PL. 175, 383 B—D). — Sacr. 1, VI, 4; VII, 9; VIII, 13 (PL. 176, 266 A. 290. 315 D—316 A. 317 A).

[2]) Exposit. in Abdiam (PL. 175, 384 BC).

[3]) Hom. I (PL. 175, 120 C—121 A).

[4]) Hom. II. — Exposit. in Abdiam (PL. 175, 151 sqq. 401 C—402 C). — De arca Noë mor. III, 10 (PL. 176, 655 C—657 A).

[5]) Sacr. 1, VII, 19 (PL. 176, 295). — Exposit. in Abdiam (PL. 175, 384 A).

[6]) Sacr. 1, VI, 4; VII, 23 (PL. 176, 265 sq. 297). — Hom. I (PL. 175, 119 BC. 123 C).

Die Vernunft.

Die Vernunft bildet den Grundvorzug des Menschen vor dem Tiere.[1] Sie bildet neben dem Willen das Siegel der Gottebenbildlichkeit,[2] durch sie wird der Mensch Mittelpunkt der Schöpfung als Glied des Geisterreiches in körperlichem Gewande.[3] Durch die Vernunft unterscheidet sich der Mensch von allem anderen in der Selbsterkenntnis und wird so erst zur vollen Persönlichkeit.[4] Die Vernunft endlich dringt durch die Hülle der Sinnenwelt wie durch die Pforte der Selbsterkenntnis zu Gott, dem Schöpfer des Körper- und Geisterreiches, vor.[5]

Es war traditionelle Übung, die verschiedenen Erkenntnisstufen zusammenzustellen, um sie in ihrer Verschiedenheit wie gegenseitigen Verwandtschaft und Abhängigkeit deutlicher verstehen und bestimmter abgrenzen zu können. So stellt beispielsweise der hl. Augustinus sinnliche Wahrnehmung als unmittelbare Erkenntnis des gegenwärtigen Körpers, sinnliche Vorstellung als Erkenntnis in körperähnlichen Bildern und das Erkennen ohne alle körperlichen Bilder als untereinander wesentlich verschiedene Arten auf.[6] Desgleichen bietet uns Boëthius eine klassische Stelle: „Anders schaut den Menschen der Sinn, anders die Vorstellung, anders wieder die Vernunft (ratio), anders endlich der Verstand (intelligentia). Der Sinn nämlich schaut die Form an der zu grunde liegenden Materie; die Vorstellung beurteilt die Form allein ohne die Materie; die Vernunft geht darüber noch hinaus und erkennt die Wesenheit der Einzeldinge im Allgemeinbegriffe; das Auge des Verstandes schließlich steht noch höher:

---

[1]) Hier. IX (PL. 175, 1119 AB). — Did. I, 4 (PL. 176, 744).

[2]) Sacr. 1, VI, 2 (PL. 176, 264). — Vgl. Augustinus: De div. quaest. 51 (PL. 40, 32 sq.).

[3]) Sacr. 1, IV, 26 (PL. 176, 246).

[4]) Sacr. 1, III, 6. 7; 2, I, 11. — Did. VII, 17 (PL. 176, 219. 406. 825). — Vgl. Augustinus: De lib. arb. I, 7. n. 16; II, 3. n. 8 (PL. 32, 1230. 1244).

[5]) Sacr. 1, III, 1 sqq. — Did. VII, 17 sqq. (PL. 176, 217 sqq. 825 sqq.).

[6]) De anima et eius origine IV, 20. n. 31 (PL. 44, 542). — Vgl. De quantit. an. c. 33. n. 71 sqq. (PL. 32, 1074 sqq.). De Genesi ad litt. XII, 7. n. 16 (PL. 34, 459).

es steigt hinauf über den Umkreis des Alls und schaut jene einfache Form selbst mit reinem Geistesblicke." [1] — Zur Zeit Hugos hat der Kommentator des Boëthius, Wilhelm von Conches, in dem oben erwähnten [2] Compendium philosophiae diese Vierteilung des Erkenntnisvermögens im wesentlichen wiederholt. [3] Derselbe Autor weiß am Schlusse desselben Werkes in Übereinstimmung mit der bekannten Redaktion seiner Schrift von drei Seelenkräften — ratio, intelligentia, memoria —; [4] die sinnlichen Kräfte übergeht er gemäß dem dort eingenommenen Standpunkt, Seelenkräfte seien nur diejenigen zu nennen, die der Mensch nicht mit dem Tiere gemein hat. In seinem Dragmaticon vermehrt er die Dreizahl wieder durch Einfügung von ingenium und opinio, letzterer wohl mit Rücksicht auf Plato-Chalcidius. [5] Der Traktat „De intellectibus" hat dann konsequenterweise neben der existimatio auch die scientia eingereiht. [6] Isaak von Stella suchte Ordnung zu schaffen durch Aufstellung eines doppelten Einteilungsgrundes; mit Rücksicht auf die Zeit bezieht er ingenium, ratio, memoria auf Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit; mit Rücksicht auf die Natur des Objekts nennt er sensus corporis, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia. [7] Neben dieser Tendenz zur Differenzierung der Erkenntnisfunktionen wurde auch die augustinische Dreiteilung, überliefert durch

---

[1] Consolat. philos. l. V. pros. 4 (PL. 63, 849 AB. Ed. Peiper pag. 134). — Vgl. Anselm von Canterbury: Monol. c. 10 (PL. 158, 158 C).

[2] S. oben S. 11 ff.

[3] Liber I. caput: De hominis excellencia (Cod. lat. Monac. n. 23 529 fol. 1r col. 1. — Cod. lat. Monac. n. 18 215 fol. 161v col. 1): „Quattuor enim anime nostre vires sunt: sensus, imaginacio, racio, intelligencia. Sensus est quedam vis anime, qua percipimus corporalia presencia. Imaginacio est vis anime, qua percipimus corporalia absencia. Per sensum et imaginacionem . . . non differimus a ceteris animantibus, sed per racionem et intelligenciam. Horum enim altero, sc. racione, discernimus, in quo res conveniant et in quo differant; altero vero, i. e. intelligencia, contemplamur invisibilia cum certa racione."

[4] Philos. IV, 34 (PL. 172, 98).

[5] Chalcidius: Plat. Tim. 37 BC. 51 BE. — Commentar. c. 104. 304 sqq. (ed. Wrobel pag. 35. 65 sq. 172. 363 sqq.).

[6] Cousin: Petr. Abaelardi Opera tom. II (Paris 1859) pag. 733.

[7] De an. (PL. 194, 1879 B—1880 C).

Isidor von Sevilla [1]) und Alkuin, [2]) noch beibehalten, so von Johann von Salisbury [3]) und Petrus von Poitiers. [4]) Freilich darf man nicht eine gleichsinnige Verwendung der Ausdrücke erwarten, überhaupt war man auf eine bestimmte Einteilung nicht so unbedingt eingeschworen. Derselbe Johann von Salisbury bringt später unter Berufung auf Plato eine andere Dreiteilung, welche das niedere Erkennen in eins zusammenfaßt und dafür das höhere in zwei spaltet, in Vernunft und Verstand. [5]) Als der klassische Vertreter dieser letzten Einteilung darf unser Hugo von St. Viktor betrachtet werden. Zum Teil in wörtlichem Anschluß an ihn wird die Theorie von den „drei Augen" des Menschen erwähnt von Wilhelm von St. Thierry, [6]) Richard von St. Viktor, [7]) Isaak von Stella [8]) und Alcher von Clairvaux, [9]) sowie von Petrus von Poitiers [10]) und dem, wohl fälschlich dem Johann von Salisbury zugeschriebenen, Traktat „De septem septenis", der überhaupt Hugos Schriften stark benützt. [11])

Hugos Lehre vom dreifachen Auge des Menschen hat eine gewisse Berühmtheit erlangt und findet sich wohl in den meisten Darstellungen der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie berücksichtigt, auch wenn sie noch so knapp und exzerptenhaft gehalten sind. [12]) „Es waren drei Dinge," schreibt Hugo, [13])

---

[1]) Different. II, 29 (PL. 83, 84 B).

[2]) Epist. 204 (PL. 100, 478 BC).

[3]) Polycrat. II, 18 (PL. 199, 436 D—437 D).

[4]) Sent. II, 20 (PL. 211, 1025 C—1026 A).

[5]) Metalog. IV, 18 (PL. 199, 926 D).

[6]) De nat. corp. et an. II (PL. 180, 720 D).

[7]) Beni. maior I, 3. 7; III, 8 (PL. 196, 66 C—67 C. 72 C. 118 CD).

[8]) De an. (PL. 194, 1875 C—1876 B).

[9]) De spir. et an. c. 10. 24 (PL. 40, 785 sq. 796 sq.).

[10]) Sent. II, 9 (PL. 211, 968 C). — Vgl. Honorius von Autun: Elucidar. I, 3 (PL. 172, 1111 C).

[11]) (PL. 199, 963 BC). — Über den Traktat vgl. C. Schaarschmidt: Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie (Leipzig 1862) S. 278 ff.

[12]) So erwähnt sie neuestens auch K. Vorländer: Gesch. d. Philosophie. 1. Bd. (Leipzig 1903) S. 247.

[13]) Sacr. 1, X, 2 (PL. 176, 329 C—330 A): „Erant enim tria quaedam, corpus et spiritus et Deus; corpus quidem mundus erat, anima spiritus. Et ipsa anima quasi in medio quodam erat habens extra se mundum, intra se

„Körper, Geist, Gott. Körper war die Welt, Geist die Seele. Und die Seele war gleichsam in der Mitte, außer sich die Welt, inner sich Gott; und sie hatte ein Auge erhalten, womit sie außer sich die Welt sähe und was in der Welt war, und das war das Auge des Fleisches. Ein anderes Auge hatte sie erhalten, damit sie sich selbst sähe und was in ihr war, und das ist das Auge der Vernunft. Ein drittes Auge endlich hatte sie erhalten, womit sie inner sich Gott sähe und was in Gott war, und das ist das Auge der Beschauung. Solange nun diese Augen offen und nicht verdüstert waren, sah die Seele klar und konnte richtig unterscheiden. Nachdem aber die Finsternisse der Sünde in sie eingedrungen waren, erlosch das Auge der Beschauung, so daß es gar nicht mehr sah. Das Auge der Vernunft ward krank, so daß es nur mehr unsicher sah. Einzig jenes Auge, das nicht erlosch, verblieb in seiner Klarheit und hat kein unsicheres Urteil, solange es klares Licht hat. Das Auge der Vernunft dagegen kann es zu keinem sicheren Urteil bringen, solange sein Licht dunkel ist, weil es nur unsicher unterscheidet, was es nicht klar sieht. Daher kommt es, daß die Menschen leichter in den

Deum, et acceperat oculum, quo extra se mundum videret et ea, quae in mundo erant; et hic erat oculus carnis. Alium oculum acceperat, quo seipsam videret et ea, quae in ipsa erant; hic est oculus rationis. Alium rursum oculum acceperat, quo intra se Deum videret et ea, quae in Deo erant; et hic est oculus contemplationis. Hos igitur oculos quandiu anima apertos et revelatos habebat, clare videbat et recte discernebat; postquam autem tenebrae peccati in illam intraverunt, oculus quidem contemplationis exstinctus est, ut nihil videret; oculus autem rationis lippus effectus, ut dubie videret. Solus ille oculus, qui exstinctus non fuit, in sua claritate permansit, qui quandiu lumen habet clarum, iudicium dubium non habet. Oculus vero rationis, quandiu lumen eius est nubilum, iudicium certum habere non potest, quia, quod clare non videt, discernit ambigue. Hinc est, quod corda hominum facilius sibi consentiunt in his, quae oculo carnis percipiunt, quam in his, quae acie mentis et sensu rationis attingunt, quia, ubi in videndo non caligant, in iudicando non discrepant. Homo ergo, quia oculum carnis habet, mundum videre potest et ea, quae in mundo sunt. Item quia oculum rationis ex parte habet, animum similiter ex parte videt et ea, quae in animo sunt. Quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt, videre non valet.“ — Vgl. Hier. III (PL. 175, 976 A). — Miscell. I, 1 (PL. 177, 471 BC). — Auch die Einteilung des Erkennens der ersten Menschen und der Engel in Welt-, Gottes- und Selbsterkenntnis gehört hieher. Sacr. 1, VI, 12—15; V, 14 (PL. 176, 270 sqq. 252).

Dingen eins werden, die das fleischliche Auge erfaßt, als in denen, die Geistesschärfe und Vernunftbetätigung erfordern; denn wo kein Dunkel für das Schauen, dort kein Zwiespalt für das Urteil. Weil also der Mensch das Auge des Fleisches hat, kann er die Welt sehen und was in der Welt ist; weil ihm das Auge der Vernunft zum Teil erhalten blieb, sieht er ebenso zum Teil die Seele und was in der Seele ist; weil er das Auge der Beschauung verloren hat, vermag er nicht Gott zu sehen und was in Gott ist."

Die von Hugo gegebene Einteilung, die mit dem geistigen Auge gerade an die Einteilung des Boëthius erinnert, hat zum Einteilungsgrund das Erkenntnisobjekt, und zwar in bezeichnendem Gegensatz gegen Boëthius, das Materialobjekt. Wir haben uns hier nur mit dem Auge der Vernunft und mit dem Auge der Beschauung zu beschäftigen, und zwar natürlich mit dem ersteren zuerst und vorzüglich.

Die Zuteilung des Materialobjektes in obiger Einteilung will nicht exklusiv genommen werden, als ob das geistige Auge nicht auch anderes als den Geist selbst erkennen könnte; erkennt ja doch die Vernunft auch die Sinnenwelt und urteilt über sie,[1]) und kann sich auch ohne das Auge der intellektuellen Schauung zu einer wenigstens schwachen Gotteserkenntnis erheben.[2]) Für die Richtung nach unten gilt ja überhaupt der von Boëthius[3]) sehr nachdrücklich zur Geltung gebrachte Grundsatz, daß das höhere Erkennen immer auch das Vermögen des niederen umfaßt;[4]) denn das Vollkommenere schließt das Unvollkommenere in sich. Die angegebenen Objekte stellen also sozusagen das Normalobjekt der betreffenden Erkenntniskraft dar. Indessen fehlen uns auch für ein Formalobjekt der Vernunft nicht alle Anhalts-

---

[1]) Did. I, 4 (PL. 176, 744).

[2]) Sacr. 1, III, 1 sqq.; X, 2. — Did. VII, 17 sqq. (PL. 176, 217 sqq. 824 sqq. 329 AC). — Hier. III (PL. 175, 976 sq.).

[3]) Consol. philos. l. V. pros. 4 (PL. 63, 849 B—850 A. Ed. Peiper pag. 134).

[4]) Sacr. 1, VI, 5 (PL. 176, 266 CD). — Miscell. I, 1 (PL. 177, 471 C). — Vgl. Richard von St. Viktor: Beni. maior I, 3 (PL. 196, 67 A—C). — Robertus Pullus: Sent. II, 5 (186, 722 B). — Joannes Saresber: Polycrat. II, 18 (PL. 199, 437 C).

punkte, wie folgende Stelle zeigt: „Wie die Vernunft das, was wahrhaft eins ist, beim Erfassen nicht teilt, so unterscheidet auch der Sinn beim Erfassen nicht, was zumal verbunden und vereinigt ist. Und wie dort die Vernunft in dem, wo eines das Ganze ist, das Sein nicht teilt, so teilt auch der Sinn da, wo das Ganze durch Vereinigung ist, nicht die Form. Dort erfaßt die Vernunft zumal, was eines ist, weil in ihm nicht dies und jenes ist; hier erfaßt der Sinn zumal, was vereinigt ist, weil es in ihm nicht da und anderswo ist." [1]) Nicht das räumlich und äußerlich Eine, sondern das innerlich und wesenhaft Eine und wahrhaft Seiende wäre demnach als Formalobjekt der Vernunft anzusprechen. Und es wird dann begreiflich, daß sich gegenüber den zusammengesetzten Wesen der Sinnenwelt die Vernunft vor allem unterscheidend und trennend betätigt, und daß das „discernere" und „dividere" gewöhnlich als Funktion der Vernunft erscheint. [2]) Auch das Selbsterkennen der Vernunft ist ein Unterscheiden und Trennen ihrer selbst von anderen. [3])

Es frägt sich, ob Hugo unter diesem Unterscheiden und Trennen auch die Abstraktion einbegriffen wissen will. Der Ausdruck „Abstraktion" ist ihm nicht eben geläufig. Von der Sache redet er im Didascalicon im offenbaren Anschluß an

[1]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 408 CD): „Nam sicut ratio id, quod vere unum est, in percipiendo non dividit, ita quoque sensus, quod simul iunctum est et unitum, in percipiendo non discernit. Et quemadmodum illic ratio in eo, quod unum est totum, non dividit essentiam, ita quoque sensus hic in eo, quod unitum est totum, non dividit formam. Illic percipit ratio simul, quod unum est, quia non in eo aliud et aliud; hic vero sensus simul percipit, quod unitum est, quia non est in eo alibi et alibi."

[2]) Z. B. Sacr. 1, I, 3. 7. 19 (PL. 176, 189 A. 192 C. 200 D). — Vgl. Augustinus: De ordine II, 11. n. 30 (PL. 32. 1009): „Ratio est mentis motio ea, quae discuntur, distinguendi et connectendi potens." — II, 18. n. 48 (PL. 32, 1017): „Ego quodam meo motu interiore et occulto ea, quae discenda sunt, possum discernere et connectere et haec vis mea ratio vocatur. Quid autem discernendum est, nisi quod aut unum putatur et non est aut certe non tam unum est quam putatur? Item cur quid connectendum est, nisi ut unum fiat, quantum potest? Ergo et in discernendo et in connectendo unum volo et unum amo." — Anselm von Canterbury: Monolog. c. 68; Proslog. c. 18 (PL. 158, 214 B. 237 A).

[3]) Sacr. 1, III, 7; 2, I, 11. — Did. VII, 17 (PL. 176, 219. 406 B. 825 A). — Vgl. Richard von St. Viktor: Beni. maior I, 4 (PL. 196, 71 C).

Boëthius.[1] Dort wird dargelegt, die einzelnen Wissenschaften haben ihre eigenen Betrachtungsweisen. Die Logik betrachtet die Dinge, indem sie auf deren Begriffe merkt, sei es mit dem Verstande, so daß sie weder die Dinge selbst noch deren Bilder erkennt, sei es mit der Vernunft, so daß sie zwar nicht die Dinge selbst, wohl aber deren Bilder besitzt; sie geht also auf die Arten und Gattungen der Dinge. Die Mathematik, die immer die Vorstellungsbilder zu Hilfe nimmt, betrachtet für sich, was nicht für sich und getrennt ist, wie etwa eine Linie, eine Fläche für sich, während in Wirklichkeit nur Körper mit drei Dimensionen existieren. Auch die Teilung des Kontinuums ins Unendliche und das Wachsen des Diskreten ins Unendliche rechnet Hugo hieher, insofern auch hier die unterscheidende Tätigkeit der Vernunft sich geltend macht.[2] Die Abstraktion der Physik aber besteht darin, das Vermischte unvermischt zu untersuchen; d. h. während die Welt aus allen Elementen in buntem Durcheinander besteht, betrachtet die Naturwissenschaft Wesen und Wirksamkeit des einzelnen Elementes und beurteilt daraus Wesen und Wirksamkeit des Ganzen.[3] Der Sache nach war also die Abstraktion Hugo wohl bekannt; sie ist ihm ein Betrachten eines Inhaltes für sich, der in der Wirklichkeit nicht für sich existiert. Und nach der historischen Grundlage steht die Abstraktion in unmittelbarem Zusammenhang mit der Einheit als dem wahren Objekt der Vernunft. Denn ausdrücklich bezeichnet Boëthius[4] das göttliche Wesen als nicht mehr der Abstraktion unterworfen, weil es wahrhaft eines ist.

Kennt nun Hugo ohne Zweifel das Wesen der Abstraktion — und er mußte sie aus Boëthius kennen —, so ist es doch ebenso ohne Zweifel durchaus unrichtig, ihm den Begriff jenes Abstraktionsvermögens zuzuschreiben, das in der Geschichte der Scho-

[1]) De Trinit. c. 2 (PL. 64, 1250. Ed. Peiper pag. 152). — Gilberts Kommentar dazu (PL. 64, 1265 sqq.). — Comment. in Porphyr. a se translat. I (PL. 64, 84 sqq.).

[2]) Vgl. Boëthius: De arithmetica I, 1 (PL. 63, 1081 CD. Ed. Friedlein pag. 9).

[3]) Did. II, 18 (PL. 176, 758); vgl. II, 2—4 (PL. 176, 752 sq.).

[4]) De Trinit. c. 2 (PL. 64, 1250. Ed. Peiper pag. 152 sq.).

lastik unter dem Namen „intellectus agens“ bekannt ist. Mignon in seinem Werk „Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint Victor“ [1]) will diesen Begriff bei Hugo finden. Nach einem Referat über den Erkenntnisprozeß nach dem Opuskel „De unione corporis et spiritus“ erklärt Mignon, es bestehe tatsächlich kein Unterschied gegenüber den Lehren Alberts des Großen und des hl. Thomas über das Phantasma, die Erleuchtung des Sinnenbildes durch den tätigen Verstand und die Hervorbringung des Wortes durch den Verstand; nur der Unterschied des minder Vollkommenen vom Vollkommeneren sei vorhanden, oder wenn man wolle, der Unterschied des ersten Entwurfes von der sorgfältig ausgeführten Arbeit; aber alles, was man bei den großen Meistern der Schule finde, sei hier im Keime. [2]) Diese Auffassung gibt uns Anlaß, hier auf die genannte Schrift Hugos sogleich einzugehen, und die Schilderung des Erkenntnisprozesses, die oben [3]) bis zum höchsten Punkte der Imagination durchgeführt wurde, für den weiteren Verlauf fortzusetzen.

„Das sinnliche Vorstellungsbild wird in den vernünftigen Wesen reiner (als in den Tieren), weil es mehr geläutert wird, um die vernünftige und unkörperliche Seelensubstanz erreichen zu können. Doch bleibt es auch hier außerhalb dieser Substanz, weil es Bild des Körpers ist und einen Körper zur Grundlage hat. Die vernünftige Substanz ist ein unkörperliches Licht; die Vorstellung aber als Bild eines Körpers ist Schatten. Und wenn deshalb die Vorstellung bis zur Vernunft emporsteigt, kommt sie wie ein Schatten gegen das Licht und über das Licht; insofern sie zu ihm kommt, wird sie beleuchtet und umschrieben; insofern sie über das Licht kommt, verdunkelt, beschattet, verhüllt und

[1]) (Paris ohne Jahrz.) I, 120.

[2]) Mignon a. a. O. beruft sich auch auf Hauréau, der sage, „qu'on y trouve sans réserve la psychologie péripatéticienne“. Hauréau sagt aber an der angezogenen Stelle (Les œuvres de Hugues etc. 1886. pag. 191 sq.) nur: „On y voit qu'il soupçonnait quelques-unes des thèses principales de la psychologie thomiste.“ Als solche Punkte werden genannt die Unterscheidung von Tier- und Menschenseele, die Verweisung der Vorstellung ins Gebiet der Sinnlichkeit, die Hinübergabe der Vorstellungsbilder an die Intelligenz. Vom tätigen Verstande hören wir nichts.

[3]) S. oben S. 107.

bedeckt sie das Licht. Und wenn die Vernunft in bloßer Anschauung die Vorstellung annimmt wie ein Kleid, bleibt die Vorstellung außer ihr und um sie, und kann wieder leicht ausgezogen und abgelegt werden." Der Geist kann infolge seiner veränderlichen Natur sich dem Körperlichen anpassen, so daß er bis zum höchst stehenden Körper herabreicht. „So ist von den untersten und niedrigsten Körpern hinauf bis zum körperlosen Geiste eine Art Fortschritt, hindurch durch die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung, die beide im körperlichen Geiste sind. Hierauf kommt im körperlosen Geiste zunächst nach dem Körper der Abdruck des Bildes, der sich der Seele einprägt infolge ihrer Verbindung mit dem Körper, und über ihm steht dann die Vernunft, die auf das Vorstellungsbild einwirkt; dann kommt die reine Vernunft über aller Vorstellung, in der der äußerste Punkt der Seele vom Körper aufwärts erreicht wird." [1])

Fügen wir zu sofortiger Vergleichung die Darstellung des intellectus agens nach Thomas von Aquin ein. [2]) Für den hl. Thomas ergibt sich aus der Verschiedenheit des sinnlichen Phantasmas und des geistigen Begriffes die Notwendigkeit einer eigenen Kraft des Intellekts, welche die Phantasmen erst intelligibel macht; diese Kraft ist der tätige Intellekt, dem in Analogie mit der bekannten Bedingung der sinnlichen Wahrnehmung die Funktion des Lichtes zugesprochen wird. [3]) Die wesentliche Differenz aber zwischen den konkreten Phantasmen einerseits und den geistigen Begriffen anderseits besteht darin, daß die ersteren, weil selbst körperlich, auch nur das einzelne Körperding repräsentieren, unsere Verstandesbegriffe dagegen allgemein sind, weil ihr Inhalt absieht von der Individualität der Materie. Und die Kraft, welche die Abstraktion von den individuellen Bedingungen vollzieht, ist eben der tätige Verstand. [4]) Erst durch

[1]) Un. (PL. 177, 288) Text s. oben S. 75 f.

[2]) Über Albertus Magnus vgl. A. Schneider: Die Psychologie Alberts des Großen I. Teil (Münster 1903. — Baeumker-v. Hertling: Beiträge etc. IV, 5). S. 187 ff.

[3]) S. th. I. q. 79. a. 3. — q. 85. a. 1.

[4]) A. d. aa. OO. — q. 79. a. 4. ad 4.

diese und nach diesen abstrahierten allgemeinen Inhalten formiert sich der Intellekt als intellectus possibilis. [1])

Mignon hat in dem Licht der Vernunft, von dem bei Hugo die Rede ist, das entscheidende Moment für den intellectus agens gesehen; er zitiert denn auch einseitig: „Nachdem die Vorstellung bis zur Vernunft emporgestiegen, kommt sie gleichsam wie ein Schatten zum Lichte, und insoferne sie zu ihm kommt, wird sie erkennbar und umschrieben.“ [2]) Er hätte auch noch auf die „ratio agens in imaginationem“ hinweisen können. Allein es handelt sich nicht um die Ausdrücke, die allerdings überraschen können, sondern um die Interpretation derselben. Freilich ist auch Hugos Gedanke, daß das Sinnenbild einer Umschaffung bedarf, um für die Aufnahme in den Geist geeignet zu sein. Allein diese Notwendigkeit ergibt sich ihm nicht aus der Betrachtung der logischen Natur des geistigen Begriffes, sondern aus der verschiedenen physischen Vollkommenheit des Geistes und des Körpers. Das Sinnenbild muß deshalb gereinigt werden, und es wird gereinigt in durchaus physischer Weise — man möchte von Filtration und Destillation reden —, um die vernünftige, unkörperliche Seelensubstanz berühren zu können, die ihrerseits sich verkörperlicht, um den sinnlichen Eindruck unmittelbar in sich aufnehmen zu können, ihn allerdings reinigend, aber in kontinuierlicher Fortsetzung des körperlichen Destillationsprozesses. Wenn die Vernunft ein unkörperliches Licht genannt wird, so ist dies nahegelegt durch die Vollkommenheit des Lichtes als des feinsten und dem Geiste nächstverwandten Stoffes, und es wird die Erhabenheit des Geistes besonders hervorgehoben, wenn ihm gegenüber das körperliche Licht selbst in seiner höchsten Potenzierung noch als Schatten erscheint, ähnlich wie der geschaffene Geist im Vergleich zu Gott Körper genannt wird. [3]) Nun redet Hugo freilich auch von einem Beleuchten und Erkennbarmachen des sinnlichen Bildes durch die Vernunft; allein darüber ist nicht zu vergessen, daß er ebenso die Verdunkelung und Beschattung der Vernunft durch das Phantasma betont.

[1]) A. d. aa. OO. — Vgl. q. 79. a. 2. — [2]) A. a. O.
[3]) S. oben S. 43.

Die Beschreibung ist gleichsam vom Standpunkte eines fremden Beschauers aus gegeben, der die Vorstellung der Vernunftsonne sich nähern, die Sonne der Vorstellung entgegenkommen sieht; die Umrisse des relativ dunkleren Bildes treten dadurch schärfer heraus, während die Sonnenfläche im Umfange des Bildes verhüllt und verdunkelt wird. Für Vernunft und Phantasma aber ist das Wesentliche des Vorganges nicht auf dem Verhältnis von Licht und Schatten als solcher gegründet, sondern auf der unmittelbaren Berührung ihrer Substanzen, die allerdings entsprechend der Feinheit der Substanzen als überaus zart und über die Sphäre des grob materiellen Zusammenstoßes erhaben gedacht werden darf, aber eben doch dem Wesen nach Stoß und Berührung darstellt. Die Vernunft nimmt zwar keine körperliche Substanz in sich herüber, aber sie nimmt sich und bekommt einen Abdruck von der Form der körperlichen Bildsubstanz, so gut wie der äußere Sinn sich einen Abdruck vom Körper nimmt, den er doch nicht selbst in sich aufnimmt,[1]) oder wie das Metall nach der Prägung aus sich selbst, nicht infolge eines aufgeklebten Bildes, die bestimmte Gestalt zeigt.[2]) Nicht eine Inhaltsdifferenz tritt also beim Übergange von der sinnlichen Vorstellung zum geistigen Begriffe hervor — unter diesem allgemein eine beliebige Erkenntnisform mit geistigem Substrat verstanden —, sondern nur eine Fortpflanzung der inhaltlich identisch bleibenden Form auf ein neues Substrat. Auf das nunmehr in den Geist aufgenommene — nicht erst aufzunehmende — Bild wirkt dann die Vernunft ein; aber wir haben nicht den geringsten Anhaltspunkt

---

[1]) Un. (PL. 177, 287 D).

[2]) Did. I, 2 (PL. 176, 742 BC): „Nam sicut Varro in Periphysion dicit: Non omnis varietas extrinsecus rebus accidit, ut necesse sit, quidquid variatur, aut amittere aliquid, quod habuit, aut aliquid aliud et diversum extrinsecus, quod non habuit, assumere. Videmus, quod paries extrinsecus adveniente forma imaginis cuiuslibet similitudinem accipit: cum vero impressor metallo figuram imprimit, ipsum quidem non extrinsecus (Korrektur statt intrinsecus), sed ex propria virtute et naturali habilitate aliud iam aliquid repraesentare incipit. Sic nimirum mens rerum omnium similitudine insignita omnia esse dicitur atque ex omnibus compositionem suscipere, non integraliter, sed virtualiter atque potentialiter continere." — Vgl. Augustinus: De Trinit. XIV, 15. n. 21 (PL. 42, 1052).

bei Hugo, nun in dieser „ratio agens“ ein Abstraktionsvermögen im Sinne des „intellectus agens“ zu verstehen, es dürfte sich vielmehr um die gesamte wissenschaftliche Verarbeitung des in den geistigen Körperbildern gebotenen Stoffes durch die Vernunft handeln. [1])

Das Problem in der Fassung des hl. Thomas berührt Hugo überhaupt nicht; geht er doch an der Universalienfrage fast ganz vorüber. Mignon glaubt den Viktoriner für den gemäßigten Realismus in Anspruch nehmen zu dürfen, gesteht jedoch, daß Hugo diese Materie nirgends ex professo behandelt, und vermutet, Hugo habe es seinem ganzen Charakter nach verschmäht, sich in den Streit der Parteien zu mischen, habe wohl auch dem extremen Realismus seines verehrten Lehrers, Wilhelm von Champeaux, nicht zustimmen können, aber aus Pietät dessen Ansicht nicht offen bekämpfen wollen. [2]) Sicherlich mochte Hugo von dem Kampfe zwischen Wilhelm und Abaelard [3]) nicht sonderlich erbaut sein. Wahrscheinlich unterschätzte er überhaupt in etwas die Bedeutung des ganzen Streites. „Machen die Worte die Wahrheit aus?“ fragt Hugo. „Siehe, um von Gott einstweilen zu schweigen, wie kommt es, daß die Dialektik so verschiedene und so entgegengesetzte, um nicht zu sagen verkehrte Meinungen aufweist? Kennen vielleicht alle das eine, was ist, und haben sie nur aus Liebe zum Irrtum Verschiedenes erdichtet? Das glaube ich nicht. Sondern sie zählen ihre fünf Träume auf und mit der Ansicht, mit der sie zuerst sich selbst getäuscht haben, verführen sie nachher auch andere Unwissende.“ [4]) Die „fünf Träume“ sprechen für keine besonders hohe Wertung des Problems. Indessen sind wir doch in stand gesetzt, mit genügender Wahrscheinlichkeit anzugeben, welche Lösung Hugos Beifall gefunden. Es ist jene, die bereits Boëthius [5]) gegeben, auf die sich Wilhelm von Champeaux schließlich zurückgezogen hatte, [6])

[1]) Vgl. Did. I, 4; III, 11 (PL. 176, 744. 772).
[2]) Mignon: Les origines etc. I, 86.
[3]) M. de Wulf: Histoire de la philos. médiévale S. 191 ff.
[4]) De sapientia an. Chr. Präfat. (PL. 176, 846 D).
[5]) Comment. in Porphyr. a se translat. I (PL. 64, 82 sqq.).
[6]) De Wulf a. a. O.

die als Einheit des Allgemeinbegriffes die Einheit der Ähnlichkeit bezeichnete und so die Verschiedenheit und Vielheit der Individuen zu wahren suchte. Hugo nennt als eine Art der Einheit die Einheit der Ähnlichkeit, die ihm aber keine echte Einheit ist. Als Beispiel dieser Einheit bringt er: ein Wort, das von vielen ausgesprochen wird.[1] Dieses Beispiel dürfte nicht ohne Absicht gewählt sein. Wenn wirklich die Universalien jemals als bloße „flatus vocis" erklärt wurden,[2] dann ist durch dieses Beispiel der extreme Nominalismus abgewiesen, weil eben doch die „flatus vocis" Ähnlichkeit, also Einheit haben. Die Einheit der Ähnlichkeit ist aber bei weitem noch keine Einheit der Wesenheit; damit ist auch der extreme Realismus vermieden. Hugo gelten natürlich nicht die Worte allein ähnlich; mit deutlicher Beziehung zur Universalienfrage erklärt Hugo: „Ähnlich ist, was unter derselben Gattung enthalten ist, wie dieser und jener Mensch, dieser und jener Löwe . . . Diese Einzelwesen und die übrigen derartigen Dinge nach ihren Gattungen sind ähnlich. Was ist verschieden? Was durch unähnliche Differenzen formiert wird, wie Mensch und Löwe, Löwe und Adler . . . Wie ist im Ähnlichen Unendliches? . . .[3]) Höre! Der Mensch ist eine Gattung, aber es gibt nicht bloß einen Menschen; wer kann sie zählen? Der Löwe ist eine Gattung, aber es gibt nicht bloß einen Löwen; wer kann sie zählen?"[4] Die „Ähnlichkeit" scheint allerdings geeignet, jede Verwischung der Selbständigkeit der Individuen auszuschließen, und doch die Richtigkeit des Erkennens zu wahren; auch das Erkenntnisbild ist eine, und zwar sehr vollkommene Ähnlichkeit mit dem erkannten Gegenstande;[5] es ist ein Ähnliches neben den übrigen Ähnlichen, nur daß es eben für uns in erster Linie nach seiner Ähnlichkeitsbeziehung

[1]) Did. VII, 19 (PL. 176, 827 A).

[2]) De Wulf a. a. O. S. 177.

[3]) Vgl. Boëthius: In Porphyr. a se translat. III (PL. 64, 110 C. 111 AB).

[4]) Did. VII, 2 (PL. 176, 813). — Vgl. Sacr. 2, I, 3; XIV, 9. — De arca Noë morali IV, 8. — Did. VII, 11 (PL. 176, 375 AB. 572 D—573 A. 675 B. 820 BC). — De scripturis et scriptor. sacr. c. 14. — Hom. II. — Hier. IX (PL. 175, 21 A. 145 C—146 A. 149 B. 1100 D).

[5]) S. oben S. 106.

als Repräsentant der übrigen Dinge in Betracht kommt [1]) und dadurch vor diesen herausgehoben wird. Daß die Ähnlichkeit die Allgemeinheit konstituiert, sagt Hugo ziemlich deutlich, wenn er bemerkt, selbst dort, wo Wesen mit verschieden abgestufter Vollkommenheit sind, dürfe, eben weil die Verschiedenheit im Grade, nicht in Art und Inhalt der Vollkommenheit sich findet, von einem Gemeinsamen gesprochen werden, das allen zukommt, weshalb auch der Name des Einzelwesens zur Bezeichnung aller, die an derselben Vollkommenheit teilnehmen, gebraucht werden könne. [2]) Überhaupt kann die Ähnlichkeit eine vollkommene Gleichheit dem Inhalte und Grade nach sein, so daß nur mehr eine Verschiedenheit der Zahl nach vorhanden ist. [3])

Das ist's, was über Hugos Stellung zum Universalienproblem sich beibringen läßt. Von einem Allgemeinbegriff, gewonnen durch naturnotwendige Abstraktion von den individuellen Bedingungen, ist keine Rede. [4]) Es fehlt also für den intellectus agens bei Hugo auch die Voraussetzung, auf die sich seine Annahme beim hl. Thomas gründet. Die Interpretation, die Mignon dem Viktoriner zu teil werden läßt, dürfte damit als unhistorisch erwiesen sein. Wir gehen nunmehr auf die „tätige Vernunft“ im Sinne Hugos weiter ein.

Durch die Sinne dringt die Außenwelt in uns ein und steigt vermittels der Vorstellung bis zur Vernunft empor. Die sinnliche Erkenntnis geht der Vernunfterkenntnis voraus und regt diese erst an. [5]) Diese Anregung aber darf bezüglich der Körperwelt zunächst nicht als so heterogen bezeichnet werden, wie etwa das Wort seiner Bedeutung gegenübersteht. Mag Hugo sich auch stellenweise extrem ausdrücken, die Ähnlichkeit mit allen Dingen, und damit die Erkenntnis derselben, komme der

[1]) Vgl. Hier. III (PL. 175, 975 sqq.). — Sacr. 1, X, 2 (PL. 176, 329 AB).

[2]) Hier. IX (PL. 175, 1109 C—1110 A).

[3]) Sacr. 1, V, 8 sqq. (PL. 176, 250 sq.).

[4]) Vgl. Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 1 (PL. 160, 1079 C). — Anselm von Canterbury: Monolog. c. 10 (PL. 158, 158 C). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1884 A—C). — Johann von Salisbury: Polycrat. II, 18 (PL. 199, 437 C—439 C).

[5]) S. oben S. 110.

Seele nicht von außen her zu, sie könne in sich selbst alles erkennen,[1]) so ist damit doch nur das gemeint, daß sie nicht die körperhaften Bilder selbst in sich aufnimmt, sondern in sich selbst sich zur Ähnlichkeit mit den Dingen gestaltet, aber unter dem oben geschilderten Einfluß der Sinnenbilder.[2]) Allein mit dieser Verähnlichung und Umgestaltung der Seele in sich selbst ist noch nicht alles getan; wir stehen damit erst am Anfange der Vernunfterkenntnis. Die Vernunft beginnt nun das dargebotene und aufgenommene Material zu verarbeiten. Und gerade diese Verarbeitung, die Auflösung in die Bestandteile, in der sich das Streben nach dem wahrhaft Seienden und Einen offenbart, dann aber auch das Unternehmen der Vernunft, aus den so gewonnenen Bausteinen sich neue Vorstellungen und Begriffe zu gestalten, wurde überhaupt als das der Vernunft Eigentümliche und Wesentliche bezeichnet.[3]) Dabei handelt es sich keineswegs um bloße Spielereien müßiger Phantasie, sondern der Vernunft wohnt der Trieb inne, vom Bekannten ausgehend das Unbekannte zu finden: indem sie ihren Stoff nach allen Seiten wendet, sucht sie beständig Ursachen, Wesen, Eigenschaften und Zweck der Dinge zu erforschen.[4]) Also das Wesen der Dinge bietet sich der Vernunft nicht zu unmittelbarer Abstraktion dar, die Kenntnis desselben ist vielmehr erst Resultat reicher Bemühungen.[5])

[1]) Vgl. Augustinus (Storz a. a. O. S. 59. 62). — Boëthius: Consol. philos. l. III. metr 11; l. V. pros. 5 (PL. 63, 776 sq. 854 A. Ed. Peiper pag. 81. 136). — Adelhard von Bath: Quaest. natural. c. 28 (Inkunabel der Münchener Staatsbibl.); De eodem et diverso (ed. Willner pag. 10). — Joannes Saresberiensis: Polycrat. III, 1 (PL. 199, 478 D – 479 A).

[2]) Did. I, 2 (PL. 176, 742). — Vgl. Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1886 AB. 1887 C). — (Johann von Salisbury) De septem septenis c. 4 (PL. 199, 952 C – 953 C).

[3]) Did. I, 4; III, 11 (PL. 176. 744. 772). — Vgl. Augustinus (s. oben S. 124[2]). — Cassiodorius: De an. c. 2 (PL. 70, 1284 D): „Rationem dico animi probabilem motum, qui per ea, quae conceduntur atque nota sunt, ad aliquid ignotum ducitur, proveniens ad veritatis arcanum.“ — Rhabanus Maurus: Tract. de an. c. 1 (PL. 110, 1111 B). — (Abaelard) De intellectibus (Cousin: Opera Petri Abaelardi t. II. 1859. pag. 734 sq.). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1884 B). — Joannes Saresber.: Polycrat. II, 18 (PL. 199, 437 CD); Metalog. IV, 15. 16 (PL. 199, 924 D – 925 D).

[4]) A. d. aa. OO.

[5]) Hom. II (PL. 175, 139 D – 140 A).

Wenn Hugo sagt, daß mit dem Gesichtsbilde die Wesenheit der Dinge in den Geist einziehe wie mit dem Worte seine Bedeutung, [1]) so gilt dies nur für die ausgebildete Vernunft. Denn so gut das Verständnis der Sprache, deren Zeichen willkürlich von den Menschen eingeführt wurden, [2]) erst erlernt werden muß, indem sich die Bedeutung mit dem Lautzeichen dauernd assoziiert, muß die natürliche Bedeutung des unmittelbar Wahrgenommenen erst erlernt und erschlossen werden, bevor es ohne weiteres in uns einen reicheren Gedankenkomplex wachzurufen imstande ist. Wird ja doch dem Gesichte geradezu die Erkenntnis nur der Oberfläche der Dinge zugeschrieben, den übrigen Sinnen aber schon die Erkenntnis der inneren Qualitäten und der verborgenen Natur der Dinge. [3]) Auch „die ganze sichtbare Welt ist ja gleichsam ein Buch, von Gottes Finger geschrieben, d. h. durch göttliche Macht erschaffen, und die einzelnen Geschöpfe sind gleichsam die Figuren, nicht durch menschliche Willkür erfunden, sondern durch Gottes Willen angeordnet, um die Weisheit des unsichtbaren Gottes zu offenbaren. Und wie der Ungebildete, der ein Buch aufschlägt, zwar die Figuren sieht, aber ihre Bedeutung als Buchstaben nicht versteht, so sieht auch der törichte und sinnliche Mensch, der das, was Gottes ist, nicht erfaßt, an den sichtbaren Geschöpfen zwar die äußere Gestalt, aber er begreift nicht ihre innere Bedeutung". [4]) Man muß also auch diese Schrift lesen lernen, und dann kommt man allerdings auf ihren

[1]) A. a. O. (141 BC).

[2]) De scriptur. et scriptor. sacr. c. 14 (PL. 175, 20 D—21 A).

[3]) A. a. O. (PL. 175, 21 BC). — Did. VII, 1 (PL. 176, 812 CD). — Vgl. Richard von St. Viktor: Beni maior II, 15 (PL. 196, 93 C).

[4]) Did. VII, 4 (PL. 176, 814 BC): „. . . Quemadmodum autem, si illiteratus quis apertum librum videat, figuras aspicit, litteras non cognoscit: ita stultus et animalis homo, qui non percipit ea, quae Dei sunt (I. Cor. II), in visibilibus istis creaturis foris videt speciem, sed intus non intelligit rationem. Qui autem spiritualis est et omnia diiudicare potest, in eo quidem, quod foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit, quam miranda sit sapientia Creatoris. Et ideo nemo est, cui opera Dei mirabilia non sint, dum insipiens in eis solam miratur speciem; sapiens autem per id, quod foris videt, profundam rimatur divinae sapientiae cogitationem, velut si in una eademque scriptura alter colorem seu formationem figurarum commendet, alter vero laudet sensum et significationem." — Vgl. Sacr. 1, VI, 5 (PL. 176, 266 D—267 A). — Hom. II (PL. 175, 142 A—C).

tieferen Sinn, und nicht bloß auf die innere verborgene Natur der Dinge selbst, sondern noch weiter zur unsichtbaren Welt.

Die innere, wahre Natur der Dinge wird erkannt durch Zerlegung des Zusammengesetzten, durch gesonderte Betrachtung der Elemente, die in der Wirklichkeit nur in gegenseitiger Vermischung gegeben sind, überhaupt durch gesonderte Betrachtung eines Seins, das im Denken sich heraussondern läßt, obwohl es in der Natur nur mit anderem verbunden sich findet.[1] Wenn nun aber der menschliche Geist fernerhin durch das Sichtbare zur Erkenntnis des Unsichtbaren angeregt wird, wenn er dann nicht bloß überhaupt vom Sinnlichen zum Übersinnlichen aufsteigt, sondern in der sichtbaren Welt ein Abbild der unsichtbaren erkennt,[2] so fragt es sich, wie denn diese Bedeutung der sichtbaren Welt erkannt werden könne. Hugo antwortet darauf: „Was im Geiste ist, ist unsichtbar, wie der Geist selbst unsichtbar ist; und dennoch erzeugen in ihm, dem Unsichtbaren, die sichtbaren Dinge Freude und Liebe und Zuneigung; die einen von ihnen schätzt er als sich ähnlich und befreundet und verwandt, ihnen gibt er sich willig hin und ergötzt sich an ihnen; andere dagegen verschmäht er und haßt und flieht er, er hält sich ferne von ihnen mit seiner Liebe und Wertschätzung und beurteilt sie als sich fremd und unpassend und unähnlich. Und auf diese Weise wird unser Geist durch seine eigene Natur belehrt, daß das Sichtbare dem Unsichtbaren verwandt und ähnlich ist.“[3] Aus dem Wohlgefallen unseres Geistes an der sicht-

[1]) S. oben S. 124.

[2]) Hier. II (PL. 175, 948 D—949 C).

[3]) A. a. O. (949 D—950 A): „Quod enim in animo est, invisibile est, sicut ipse animus invisibilis est; et concipit tamen ipse, qui invisibilis est, ex iis, quae visibilia sunt, gaudium et amorem et affectum; et diligit ex his quaedam quasi similia et amica et cognata et praestat se illis voluntarie et exultat in ipsis. Alia autem aspernatur et odit et refugit et longe se facit ab illis amore et dilectione, et iudicat peregrina a se et disconvenientia et nullam secum habentia similitudinem. Atque in hunc modum noster animus ex propria natura docetur, quod visibilia ad invisibilia cognationem habent et similitudinem.“ — S. oben S. 68 f. 71 f. — Adelhard von Bath: Quaest. natural. c. 43. — Gilbert de la Porrée: In l. Quomodo subst. bonae sint (PL. 64, 1321 C—1322 C). — Richard von St. Viktor: Beni. minor c. 5. 14. 22. 23. 24; Beni maior II, 17 (PL. 196, 4 D. 10 BC. 15 B—D. 16 B 17 A. 96 AB).

baren Natur also wird deren Ähnlichkeit mit dem Geiste erschlossen, und weil unser Geist eben Geist und unsichtbar ist, wird die Ähnlichkeit zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt überhaupt gefolgert. Voraussetzung ist freilich, daß unser Geist sich selbst in seiner unsichtbaren geistigen Natur erkennt. Die Selbsterkenntnis ist der notwendige Durchgangspunkt zur Verwertung des Sichtbaren für das Unsichtbare. Darum sagt Hugo auch: „Wir wissen, was Geist ist, insoweit wir Seele und Engel kennen; und durch die Seele kennen wir den Engel, insoweit wir uns selbst kennen, wiewohl auch diese Kenntnis sehr gering ist und kaum eine solche genannt werden kann. Wenn wir also hören, daß Gott Geist ist, denken wir an Seele und Engel und stellen uns etwas Ähnliches vor, weil Gott etwas Solches ist wie Engel und Seele; denn auch Seele und Engel sind Geist." [1])

Der Erkenntnis des eigenen Selbst, des, wie wir es genannt, Normalobjekts der Vernunft, wenden wir uns nunmehr zu. Die Psychologie des Viktoriners baut sich ja zum großen Teil auf das Selbstbewußtsein auf: das Selbstbewußtsein bezeugt das Dasein der Seele, die Substantialität und Geistigkeit der Seele, die Gegenwart der Seele im ganzen Leibe und der ganzen Seele auch in jedem einzelnen Teile des Leibes, die Seele als sich gleich bleibendes Prinzip der mannigfach wechselnden Akte des Menschen. Die Seele ist ja nichts anderes als das Ich, das sich selbst als Subjekt von all dem erkennt. Indessen, wie wir schon gehört, [2]) nur der Weise erkennt also sich selbst. Während es darum einerseits heißt: Wie kann doch der Mensch an dem Dasein von etwas Unsichtbarem zweifeln, da er doch sich selbst kennen muß und seine eigene unsichtbare Natur [3]) — wird ander-

[1]) Hier. III (PL. 175, 977 C) Text s. oben S. 21 [3]. — Vgl. Augustinus (Storz a. a. O. S. 23). — Gregorius Magnus: Moral. V, 34 (PL. 75, 712 D—713 A). — Anselm von Canterbury: Monolog. c. 66 (PL. 158, 212 C—213 A). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1886 CD). — Richard von St. Viktor: Beni. maior III, 6 (PL. 196, 116 D): „Nescit omnino, nescit, quid de spiritu angelico, quid de Spiritu divino sentire debeat, qui spiritum suum prius non cogitat."

[2]) S. oben S. 21. 17 f.

[3]) Did. VII, 17. — Sacr. 1, III, 7 (PL. 176, 825 A. 219). — Ebenso Petrus von Poitiers: Sent. I, 1 (PL. 211, 793 CD). — Vgl. Augustinus (Storz

seits dieses Wissen als Produkt des Glaubens bezeichnet.[1]) — Was nämlich die wahre Selbsterkenntnis verhindert, ist die Aufdringlichkeit der Sinnenbilder und noch mehr die Anhänglichkeit der Seele an dieselben. Mithin ist Bedingung der Selbsterkenntnis die Loslösung vom Sinnlichen und die Zurückdrängung der Sinnenbilder. Denn solange die Seele diese sieht, sieht sie sich selbst nicht. Das bringt schon die Natur des Erkennens mit sich, das Verähnlichung ist. Die Seele muß sich also bei der Selbsterkenntnis in sich selbst zurückziehen und ihre naturgemäße Einfachheit und normale Form annehmen, während sie sich in der Sinnenerkenntnis ausdehnen und körperähnlich werden muß.[2]) Wie nun dieser Prozeß der Loslösung und Sammlung konkret sich vollzieht, muß hier übergangen werden; dies gehört in das Gebiet der Mystik und Aszetik. Hingewiesen sei nur noch ausdrücklich darauf, daß der scheinbare Widerspruch zwischen der zugleich behaupteten Sicherheit und Unsicherheit der Selbsterkenntnis sich löst durch die Unterscheidung des Sein-sollenden und Seienden, des Weisen und Toren. Wenn andere mehr die Unwissenheit der Seele über sich selbst hervorheben,[3]) so haben sie die tatsächlichen Verhältnisse im Auge, während Hugo, wenn er auf das Selbstbewußtsein sich beruft, eben an dasjenige des Weisen denkt, für den der Glaube in dieser Beziehung schon in Schauen übergegangen ist; für die sinnlichen Menschen ist aber gerade der christliche Glaube das vorzüglichste, wenn nicht einzige Mittel, das eine gewisse Geringschätzung des Irdischen

---

a. a. O. S. 107 f.). — Bernhard von Clairvaux: De considerat. V, 12 (PL. 182, 803 C).

[1]) Hom XVIII (PL. 175, 250 D—251 B).

[2]) S. oben S. 113. Ferner De arca Noë morali II, 1; IV, 2 (PL. 176, 635 AB. 644 B). — Vgl. Chalcidius: Plat. Tim. 43 D—44 C (ed. Wrobel pag. 48 sqq.). — Ambrosius: Epist. I, 31 (PL. 16, 1068 BC). — Augustinus: Confess. II, 1. n. 1 (PL. 32, 675). — Gregorius Magnus: Moral. V, 34; XXXI, 12 (PL. 75, 712 D—713 A; 76, 583 C); Homil. in Ezech. II, 5 (PL. 76, 989 D—990 B). — Dionys. Ps.-Areop.: De div. nom. c. 4 (PL. 122, 1133 CD). — Richard von St. Viktor: Beni. minor c. 84 (PL. 196, 60 AC).

[3]) Isidorus Hispal: Sent. I, 13 (PL. 83, 564 A). — Alcuin: De an. rat. c. 1 (PL. 101, 639 A). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1875 C—1876 B). — Joannes Saresber.: Metalog. IV, 20 (PL. 199, 927 D—928 A). — Richard von St. Viktor: Beni. maior III, 14 (PL. 196, 123 D).

herbeiführt und so die Losschälung der Seele von der Sinnlichkeit bewirkt.

Wie steht es aber mit dem Verhältnis des Selbstbewußtseins zum Wesen der Seele? Hugo behauptet, der Geist könne nicht ohne Selbstbewußtsein sein, ja, er schließt von dem Nichtwissen um das Dasein auf das Wissen des Nicht-Daseins des Geistes.[1] Damit wäre aber auch ausgesprochen, daß die Seele, wenn sie ihr Selbstbewußtsein verliert, zugleich ihre Natur verliert. In der Tat hatte schon Boëthius gelehrt, der Mensch, der aufhört, sich selbst zu erkennen, sinke unter das Tier herab, weil beim Tiere das Fehlen des Selbstbewußtseins kein Mangel sei, beim Menschen aber sei das Vergessen seiner selbst eine Krankheit.[2] Auch unser Hugo redet deutlich genug von einer Entartung der sich selbst vergessenden Seele.[3] Allein wie schon der hl. Augustin sich mit einem habituellen Selbstbewußtsein als natürlichem Zustande der Seele begnügt hatte,[4] so will auch Hugo nicht jedes Aufhören des aktuellen Selbstbewußtseins als Degenerierung bezeichnen und im sinnlichen Erkennen immer den Untergang des Ich erblicken; nur wenn die Anpassung an die Sinnenbilder die Grenzen des Normalen überschreitet, wenn nicht bloß die Oberfläche der Seele vom Sinnlichen berührt wird, sondern die Seele sich selbst liebend an das Sinnliche hingibt, so daß sie an demselben klebt und damit verwächst und nicht mehr nach Belieben und mit Leichtigkeit sich in sich selbst zurückziehen und sammeln kann, also die Fähigkeit der Selbsterkenntnis verliert, darf von wirklicher Entartung der Seele gesprochen werden.[5]

An die Selbsterkenntnis reiht sich die Gotteserkenntnis. — Aus der Sinnenwelt und von sich selbst aus steigt der Geist zur Erkenntnis Gottes empor. Es ist nicht unsere Aufgabe, die

[1]) Did. VII, 17. — Sacr. 1, III. 7. 8 (PL. 176, 825. 219). — S. oben S. 54 f.

[2]) Consolat. philos. l. I. pros. 6; l. II. pros 5 (PL. 63, 653. 694 sq. Ed. Peiper pag. 22. 38).

[3]) Did. I, 2; II, 4. 5 (PL. 176, 742 D. 753 sq.).

[4]) Storz a. a. O. S. 131. — Vgl. Domet de Vorges: Saint Anselme (Paris 1901) S. 104 f.

[5]) Un. (PL. 175, 288 B—D) Text s. oben S. 76.

Gottesbeweise Hugos hier einzeln wiederzugeben.[1] Es ist auch nicht dieses schlußweise Gotteserkennen, das Hugo der Welt- und Selbsterkenntnis gegenüberstellt. So sehr sich auch Hugo dieser Art der Gotteserkenntnis freut, drückt er dieselbe doch relativ herunter, wenn er auf das Schauen Gottes kommt. Gott ist unsagbar, weil undenkbar. „Denn was immer gesagt oder gedacht wird, wird beziehungsweise gesagt oder beziehungsweise gedacht. Und was nicht beziehungsweise gesagt und gedacht werden kann, ist überhaupt unsagbar und undenkbar.“ In diesem Sinne wird dann selbst die Erkenntnis der Geistnatur Gottes als äußerst dürftig bezeichnet, auch wenn wir unseren eigenen Geist genau erkännten, weil Gott ungleich weiter über dem geschaffenen Geiste steht als dieser Geist über dem Körper.[2] „Du nennst ‚Gott‘ (Deum) und bildest zwei Silben, und du glaubst alles gesagt zu haben, was er ist. Was hast du gedacht? Denn was du gedacht hast, das hast du gesagt. Du sagst: Ich habe gedacht, was über alles ist. Was ist dies? Wenn du es denken kannst, was es ist, kannst du es sagen.“ Sagt man: Gott sieht alles, sein Sehen ist sein Sein, so kehrt die Frage wieder, welches ist sein Sein? Sagt man: Gott ist der Schöpfer aller Dinge, so denkt man seine Werke, aber nicht ihn selbst. So kommen wir in diesem Leben über das Bild nicht hinaus.[3] „Das Wesen Gottes ist also undenkbar für die menschliche Vernunft, die nur erfaßt, was sie kennt oder nach dem, was sie kennt, was in ihr oder außer ihr ist. Die aber den Geist Gottes in sich haben, haben auch Gott, sie sehen Gott, weil sie ein erleuchtetes Auge haben, mit dem Gott geschaut werden kann; und sie nehmen ihn wahr nicht in einem anderen oder nach einem anderen, das nicht er selbst ist, sondern ihn selbst und in ihm selbst, was er ist, weil er gegenwärtig ist.“[4] Erst dieses Schauen, nicht das

[1]) Vgl. Sacr. 1, II, 12. 13; III, 1 sqq. — Did. VII (PL. 176, 211. 217 sqq. 811 sqq.). — Kilgenstein: Die Gotteslehre des Hugo von St. Viktor. S. 37 ff. 57 ff.

[2]) Sacr. 1, X, 2 (PL. 176, 329 AB). — Hier. III (PL. 175, 977 CD). — S. oben S. 43.

[3]) Hier. III (PL. 175, 976 C—978 B).

[4]) A. a. O. (976 AB): „Ergo Deus, quod est, incogitabilis est, sed hominum et humanae rationi, quae non percipit, nisi quod novit, vel secundum id, quod

schlußweise Erkennen, das mit den größten Irrtümern über das Wesen Gottes verbunden sein kann,[1] setzt gleichsam ein neues Erkenntnisvermögen voraus. Die Bedingungen für seine Erlangung und Betätigung sind zum Teil dieselben wie für die wahre Selbsterkenntnis, vor allem also Losschälung vom Sinnlichen und von den Sinnenbildern. Doch kann hier auf weitere Einzelheiten nicht eingegangen werden. — Wie wir gehört,[2] ist das Auge der Intelligenz, das eben auf Gott sich bezieht, im gefallenen Menschen ganz erloschen. Sehen wir, wie uns Hugo dieses geheimnisvolle Auge bei den ersten Menschen beschreibt: „Die Natur des ersten Menschen war von Gott so geordnet und eingerichtet, daß die Seele, welche dem Körper vorstand, zwar nach außen durch die Sinne den Dienst des Körpers versah, aber innerlich durch die Vernunft . . . ihr Denken und Sehnen auf den Schöpfer allein richtete und nichts nach außen tat, was nicht aus der Liebe zu ihm hervorgegangen wäre oder auf seine Liebe sich bezogen hätte. Jede Handlung war von der Liebe befohlen, von der Vernunft geleitet, vom Sinne erfüllt und ausgeführt. Solange also der Mensch an dieser Ordnung seiner Natur festhielt, blieb er, mochte er auch nach außen in seinem Handeln dem Wechsel unterworfen sein, dennoch innerlich durch die Richtung seiner Liebe unverändert, weil er nach Einem verlangte, um Eines willen alles tat, Eines liebte, das Ziel aller seiner Wünsche und Handlungen auf Eines bezog und unermüdet mit dem Auge des Geistes auf Eines hinblickte, auf seinen Schöpfer. Deshalb konnte er keinem Zweifel unterliegen betreffs seines Schöpfers, dem er immer innerlich durch die Beschauung gegenwärtig war, dessen Anblick seinem Herzen durch die Erkenntnis Erleuchtung und durch die Liebe Beständigkeit und Ruhe gab.“[3] Hugo versucht

---

novit, quod est in se vel extra se. Qui autem spiritum Dei in se habent, et Deum habent; hi Deum vident, quia oculum illuminatum habent, quo Deus videri potest, et sentiunt non in alio vel secundum aliud, quod ipse non est, sed ipsum et in ipso, quod est, quod praesens est.“

[1]) Hier. I, 1. — Hom X (PL. 175, 928 A. 177 CD). — Vgl. De arca Noë mor. IV, 6 (PL. 176, 672).

[2]) S. oben S. 121 ff.

[3]) De arca Noë mor. IV, 5 (PL. 176, 670 C—671 A). — Vgl. De vanitate mundi II (PL. 176, 718 B—719 C).

hier mit Glück, die irdische Bestimmung der Seele mit ihrem höheren Streben in Ausgleich und Übereinstimmung zu bringen. — Um das Schauen weiter zu erklären, vergleicht Hugo die Seele mit einem Spiegel, der das Bild Gottes zurückwirft, freilich nur, wenn er rein ist.[1] Es handelt sich also zwar um ein höheres Erkennen Gottes, als es die Erkenntnis der eigenen Gottebenbildlichkeit gewähren kann, aber doch nicht um das unmittelbare Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, das dem Jenseits vorbehalten ist.[2] Auch über die durch den Offenbarungsglauben vermittelte Gotteserkenntnis geht natürlich die mystische Schauung hinaus. Abschließend bemerkt der Viktoriner: „Die Weise der Gotteserkenntnis des ersten Menschen zu erklären, ist schwierig, nur daß er, wie gesagt, durch innere Erleuchtung unsichtbar belehrt, in keiner Weise über seinen Schöpfer in Zweifel sein konnte."[3] Jedenfalls handelt es sich um eine Gotteserkenntnis, welche die Seele nicht aus sich selbst zu erzeugen vermag, sondern die in ihr ähnlich erzeugt wird, wie von unten herauf die Erkenntnis der Sinnendinge, mit der sie Hugo in eine Stufenfolge zusammenschließt. Bis zur reinen Vernunft, dem höchsten Punkte des Geistes für sich, wurde diese Stufenfolge bereits angeführt.[4] Hugo fährt fort: „Steigt man von der Seele aufwärts zu Gott, so ist das Erste die Intelligenz, d. h. die von innen her formierte Vernunft; denn mit der Vernunft kommt zusammen und verbindet sich die Gegenwart Gottes, welche die Vernunft von oben formiert und zur Weisheit oder Intelligenz macht, wie die Vorstellung die Vernunft von unten formiert und ihr das Wissen

---

[1]) De arca Noë mor. III, 6 (PL. 176, 651 D—652 A). — Sacr. 1, X, 9 (PL. 176, 342 C).

[2]) Sacr. 2, XVIII, 16 (PL. 176, 613 sq.). — Vgl. Rhabanus Maurus: De univ. VI, 1 (PL. 111, 147 CD); De videndo Deo (PL. 112, 1269 BC).

[3]) Sacr. 1, VI, 14 (PL. 176, 271). — Vgl. De contemplatione et eius speciebus, namentlich c. 14. 20. 22. 23 (Hauréau: Hugues de St. Victor etc. 1859. pag. 193. 200. 203. 206 sq.). — Ambrosius: De Isaac et an. VI (PL. 14, 519 sq.). — Augustinus: Confess. VII, 17. n. 23; De quantitate an. c. 33. 35. 36 n. 73. 79. 80 (PL 32, 745. 1075. 1079 sq.). — Gregorius Magnus: Moral. XXII, 20; Homil. in Ezech. II, 5 (PL. 76, 240 sqq. 989 D—990 B). Gregorius wird überhaupt als wichtigste Quelle für Hugos Aszetik und Mystik in Betracht kommen (vgl. Did. V, 7; PL. 176, 794 D).

[4]) S. oben S. 126 f.

gibt."[1]) Daraus folgt, daß das Auge der Kontemplation nicht ein von der Vernunft wesentlich verschiedenes Vermögen ist; nur die mitwirkenden Bedingungen sind wesentlich verschieden. Die Vernunft reicht herab bis zur sinnlichen Vorstellung, der sie sich selbst anpaßt; sich wieder in sich selbst sammelnd, erkennt sie sich selbst; endlich besitzt sie die Fähigkeit, eine noch höhere, ihre Natur an sich übersteigende Erkenntnis in sich aufzunehmen. Da nämlich jedes Erkennen eine Verähnlichung in sich schließt, muß die Seele in der Gotteserkenntnis eine Vervollkommnung ihrer natürlichen Form erhalten; sie muß „mit dem Siegel der besten Gestalt" gezeichnet werden.[2]) Und wie die Liebe zum Sinnlichen die Seele an die Sinnendinge klebt und die eigene Form ganz aufgeben läßt, so hinwiederum wird die Seele durch die Liebe zu Gott, die der Erkenntnis vorauseilt,[3]) gleichsam geschmolzen und in die beste Form umgegossen,[4]) freilich dies alles schon unter Einwirkung des göttlichen Lichtes.[5]) Aber eine neue Erkenntniskraft neben der Vernunft ist damit nicht gegeben, wie denn Richard von St. Viktor ausdrücklich für die Identität der sich selbst erkennenden und der Gott schauenden Vernunft eingetreten ist.[6])

Wir müssen hier einiges zur Terminologie einfügen. Schon Boëthius sprach von einem eigenen Auge der Intelligenz, welches „den Umfang des Universums überschreitet und mit reinem Geistesblick jene einfache Form selbst schaut".[7]) Allein auch bei ihm schon darf dieses eigene „Auge" nicht urgiert werden; kann sich doch Hugo auf ihn berufen für die Zusammenfassung von Gott und Geisteswesen überhaupt unter den einen Begriff des „In-

---

[1]) Un. (PL. 177, 289 A) Text s. oben S. 76. — Darnach Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1888 B) und Alcher von Clairvaux: De spir. et an. c. 11 (PL. 40, 786 sq.).

[2]) Did. II, 6 (PL. 176, 755 A).

[3]) Hom. II (PL. 175, 142 A—143 A).

[4]) De arca Noë mystica c. 9 (PL. 176, 697 B). — Miscell. I, 173 (PL. 177, 572 A). — Vgl. Bernhard von Clairvaux: De dilig. Deo c. 15 (PL. 182, 998 CD). — Richard von St. Viktor: Beni. maior V, 5 (PL. 196, 174 AB).

[5]) Did. I, 3 (PL. 176, 743 B) = Boëthius: In Porphyr. a Victorino transl. dialog. I (PL. 64, 11 A).

[6]) Beni. maior II, 9 (PL. 196, 119 BC).

[7]) Consol. philos. l. V. pros. 4 (PL. 63, 849. Ed. Peiper pag. 134).

tellektiblen" als Gegenstand der einen Wissenschaft der „Theologie", dem gegenüber das „Intelligible" der Mathematik angehört, zwar nicht eigentlich sinnlich, aber dem Sinnlichen ähnlich ist und mehr erkannt wird als selbst erkennt.[1] Einigermaßen deckt sich die Unterscheidung zwichen dem Auge der Vernunft und dem der Intelligenz bei Hugo mit dem Gegensatz der „reinen" und „einfachen" Intelligenz bei Richard von St. Viktor.[2] Isaak von Stella dagegen weist der Vernunft (ratio) die Erkenntnis des „fast Unkörperlichen" zu, d. h. der mathematischen Verhältnisse und der Gattungsbegriffe der Körperwesen; den Intellekt nimmt er in Anspruch für das „wahrhaft Unkörperliche", den veränderlichen, geschaffenen Geist; endlich die Erkenntnis des „rein Unkörperlichen", des unendlichen Gottes, rechnet er der Intelligenz zu.[3] Der Autor des Traktats „De septem septenis"[4] wiederum läßt die Vernunft das Wahre und Falsche unterscheiden und die Begriffe erarbeiten, der Intellekt besitzt die reinen Begriffe und erfaßt das Unkörperliche am Körperlichen, während die Intelligenz auf das durchaus Unkörperliche geht. Das Erkennen des Unkörperlichen und Geistigen, und zwar in übersinnlichen Begriffen, hat man jedenfalls immer mit dem Worte „Intelligenz" verbunden.[5]

Wie die Intelligenz, so bezieht sich auch die „Weisheit" auf Gott und Göttliches, schließt jedoch noch mehr das praktische Erkennen und Streben nach dem Göttlichen mit ein: Die Liebe zur Weisheit ist die Erleuchtung des erkennenden Geistes durch die reinste, höchste Weisheit, sie ist das Streben nach dem Göttlichen und die Freundschaft zu jenem reinsten Geiste, sie ist die

---

[1]) Did. II, 2—4 (PL. 176, 752 sq.) nach Boëthius: In Porphyr. a Victor. transl. dial. I (PL. 64, 11). — Dagegen Richard von St. Viktor: Beni. maior I, 7 (PL. 196, 72 C): „Sensibilia dico quaelibet visibilia et sensu corporeo perceptibilia. Intelligibilia autem dico invisibilia, ratione tamen comprehensibilia. Intellectibilia hoc loco dico invisibilia et humanae rationi incomprehensibilia."

[2]) Beni. maior I, 9 (PL. 196, 74 C): „Simplicem intelligentiam dico, quae est sine officio rationis, puram vero, quae est sine occursione imaginationis."

[3]) De an. (PL. 194, 1885 B. 1886 A. — Vgl. 1886 D—1887 A).

[4]) c. 4 (PL. 199, 951 D—952 A).

[5]) S. oben S. 119 ff. — Über Augustinus vgl. Storz a. a. O. S. 132 ff.

Quelle aller Wahrheit und der Heiligkeit und Lauterkeit alles Handelns.[1] Wer sie findet, ist glücklich, und wer sie besitzt, selig.[2] Die „Weisheit" hat das gleiche Ziel mit der Intelligenz, ist aber umfassender und kann auch das niedere Wissen in sich schließen, das im Gegensatz zum höheren, der „intelligentia", „scientia" genannt wird.[3] — Ebenso gewöhnlich war die Gegenüberstellung der auf Gott gerichteten Weisheit, und der weltlichen, mit dem Leibe beschäftigten Klugheit (prudentia), der auch die Aufgabe oblag, die widerstrebenden Tendenzen der Weisheit und des berechtigten fleischlichen Begehrens auszugleichen.[4] Ebenso herkömmlich bezeichnete man den Mann als Sinnbild der Weisheit, das Weib als Sinnbild der Klugheit, ohne daß man deshalb für die Seele einen Unterschied zwischen beiden Geschlechtern aufstellen wollte.[5]

Gehen die bisher erwähnten Unterscheidungen und Bezeichnungen auf die nach den mannigfachen Objekten bestimmten Fähigkeiten der Seele, so bezieht sich eine andere Einteilung auf die Art und Weise der Erkenntnisbetätigung, bezw. auf die verschiedenen Stadien des auf ein gewisses Ziel gerichteten Erkennens. Es ist die Unterscheidung von cogitatio, meditatio, contemplatio, an die wir denken. Gewöhnlich werden in der Darstellung

---

[1] Did. I, 3 (PL. 176, 743 B).

[2] Did. I, 2 (PL. 176, 742 D); nach Boëthius: In Porphyr. a Victor. transl. dial. I (PL. 64, 11). — Vgl. Hom. X (PL. 175, 177 sq.).

[3] Did. I, 9 (PL. 176, 747). — Vgl. Augustinus (Storz a. a. O. S. 18 f.). — Isidorus Hispal: Different. II, 38 (PL. 83, 93 BC).

[4] Sacr. 1, I, 19 (PL. 176, 200 sq.). — Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 137. 180 (ed. Wrobel pag. 198. 229). — Rhabanus Maurus: Tract. de an. c. 7 (PL. 110, 1115 D—1116 B). — Joannes Saresber: Metalog. IV, 13 (PL. 199, 923 D). — Richard von St. Viktor: Beni. minor c. 87 (PL. 196, 62 D). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 20 (PL. 211, 1026 A).

[5] Sacr. 1, VIII, 13 (PL. 176, 315 D—316 A). — Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 191 (ed. Wrobel pag. 235 sq.). — Augustinus: Confess. XIII, 32, n. 47 (PL. 32, 866). — Beda Venerab: In Genesim I (PL. 91, 202 B); Hexaëmeron I (PL. 91, 43 AB). — Rhabanus Maurus: In Genesim I, 11 (PL. 107, 475 A). — Abaelard: Exposit. in Hexaëmeron (PL. 178, 760 D—761 A). — Honorius von Autun: Elucidar. II, 13 (PL. 172, 1144 B). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1886 C). — Alcher von Clairvaux: De spir. et an. c. 11 (PL. 40, 786 sq.). — Richard von St. Viktor: Beni. maior II, 17 (PL. 196, 96 C). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 21 (PL. 211, 1026 C).

Hugonischer Philosophie diese drei Betätigungsweisen der Vernunft in unmittelbaren Zusammenhang gebracht mit dem dreifachen Auge des Menschen und werden ihnen demgemäß die entsprechenden Objekte zugewiesen.[1] Hugo selbst deutet die Parallele offenbar an: „Drei sind die Schauungen der vernünftigen Seele, Vorstellen, Nachdenken, Beschauung. Das Vorstellen (cogitatio) ist gegeben, wenn der Geist sich vorübergehend der Dinge bewußt wird, wenn das Ding selbst sich plötzlich in seinem Bilde der Seele darstellt, sei es, daß es durch den Sinn eintritt oder aus dem Gedächtnis emportaucht. Das Nachdenken ist die andauernde und eindringende Beschäftigung des Denkens (cogitatio) in der Absicht, etwas Verhülltes zu enthüllen oder zu Verborgenem vorzudringen. Die Beschauung ist der durchdringende und freie Blick der Seele auf die erkennbaren Dinge, der sich nach allen Seiten ausbreitet.“[2] Richard von St. Viktor, der sachlich über-

[1]) Vgl. Stöckl: Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, 352 f. — J. E. Erdmann: Grundriß d. Gesch. d. Philos. I 4, 306. — Überweg-Heinze: Grundriß etc. II 9, 224. — M. de Wulf: Hist. de la philos. médiévale pag. 221.

[2]) Hom. I (PL. 175, 116 D—117 A): „Tria sunt animae rationalis visiones: cogitatio, meditatio, contemplatio. Cogitatio est, cum mens notione rerum transitorie tangitur, cum ipsa res sua imagine animo subito praesentatur vel per sensum ingrediens vel a memoria exsurgens. Meditatio est assidua et sagax retractatio cogitationis aliquid vel involutum explicare nitens vel scrutans penetrare occultum. Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus. Inter meditationem et contemplationem hoc interesse videtur, quod meditatio semper est de rebus ab intelligentia nostra occultis; contemplatio vero de rebus vel secundum suam naturam vel secundum capacitatem nostram manifestis; et quod meditatio semper circa unum aliquid rimandum occupatur, contemplatio ad multa vel etiam ad universa comprehendenda diffunditur. Meditatio itaque est quaedam vis mentis curiosa et sagax, nitens obscura investigare et perplexa evolvere. Contemplatio est vivacitas illa intelligentiae, quae cuncta in palam habens manifesta visione comprehendit. Et ita quodammodo id, quod meditatio quaerit, contemplatio possidet. Contemplationis autem duo sunt genera: unum, quod et prius est et incipientium, in creaturarum consideratione; alterum, quod posterius et perfectorum est, in contemplatione Creatoris“ (118 B.: „Ut igitur tria haec propriis vocabulis distinguamus: prima est meditatio, secunda speculatio, tertia contemplatio.“ — Vgl. Did. III, 11 (PL. 176, 772). — Bernhard von Clairvaux: De considerat. II, 2 (PL. 182, 745 B): „Et primo quidem ipsam considerationem quid dicam, considera Non enim idem per omnia quod contemplationem intelligi volo, quod haec ad rerum certitudinem, illa ad inquisitionem magis se habeat. Iuxta quem sensum potest contemplatio quidem definiri verus certus-

einstimmende Definitionen gibt,[1]) bezeichnet direkt als Prinzip der cogitatio die imaginatio, als Prinzip der meditatio die Vernunft, als Prinzip der contemplatio die Intelligenz.[2]) Allein wie schon die Definitionen ersehen lassen, ist doch nicht das dreifache Objekt der drei Augen: Körper, Seele, Gott — der Einteilungsgrund, und deshalb erklärt auch Richard als ausschlaggebend für die drei Funktionen den „Modus", nicht die „Materie" der Erkenntnis.[3]) Demgemäß ist der cogitatio das oberflächliche und mühelose Hinhuschen über die Gegenstände eigen, die meditatio dagegen ist sehr mühevoll und beschäftigt sich immer nur mit einem, nicht mit vielen Gegenständen, während die contemplatio wieder auf vieles geht, aber mühelos mit einem Blicke alles in der Tiefe seines Wesens erfaßt.[4]) Darum kann nach Richard, wie auch nach Hugo,[5]) das Körperliche Gegenstand der Kontemplation sein, was ausdrücklich gegen diejenigen von Richard aufrecht erhalten wird, die es für unwürdig erachten, diese niederen Dinge der Intelligenz als Objekt zu geben: das Objekt des niederen Erkennens müsse ja vom höheren mitumfaßt werden, und eben der Modus, wie das Objekt erkannt werde, sei auf die höhere Erkenntniskraft zurückzuführen. Im speziellen Sinne freilich gehe die Kontemplation auf das rein Übersinnliche in übersinnlicher Weise.[6]) Das letzte Ziel alles Erkennens ist nun einmal das Übersinnliche, im Göttlichen muß schließlich alles Erkennen zur Ruhe kommen, Gott ist sozusagen der tiefste Sinn der Welt überhaupt.[7]) Auch Hugo unterscheidet deshalb von der Kontemplation im strengsten Sinne die auf die niederen Dinge

---

que intuitus animi de quacumque re sive apprehensio veri non dubia. Consideratio autem intensa ad investigandum cogitatio vel intentio animi vestigantis verum. Quamquam solebant ambae pro invicem indifferenter usurpari."

[1]) Beni. maior I, 3. 4 (PL. 196, 66 CD. 67 D).

[2]) Beni. maior I, 3 (PL. 196, 67 A).

[3]) A. a. O. (66 CD).

[4]) Beni. maior I, 4 (PL. 196, 67 D—68 B). — Vgl. Hom. I (PL. 175, 117 AB) Text s. oben S. 145 [5].

[5]) Hom. I (PL. 175, 117 AB). — De arca Noë morali II, 4 (PL. 176, 637 sq.).

[6]) Beni. maior I, 3 (PL. 196, 67 A—C).

[7]) Hom. II (PL. 175, 142 AB). — Did. VII, 4 (PL. 176, 814 BC). — Sacr. 1, VI, 5 (PL. 176, 266 D—267 A).

bezügliche Beschauung, die er speculatio nennen will.[1] Die Identifikation der cogitatio mit der sinnlichen Vorstellung ist verständlich aus der Tatsache, daß alles menschliche Erkennen von den Sinnen seinen Anfang nimmt. Daraus erhellt aber auch, daß die drei Funktionen nicht scharf voneinander getrennt sind, sondern ineinander übergehen. Sobald das planlos herumirrende Denken bei einem einzelnen Objekt, das sein Interesse erregt, stehen bleibt, geht es in die Meditation über; desgleichen mündet die Meditation durch die klare Erkenntnis der gesuchten Wahrheit in die Kontemplation aus.[2] „So besitzt gewissermaßen die Kontemplation," sagt Hugo, „was die Meditation sucht."[3]

Bemerkt mag hier noch werden, daß Hugo nirgends ein „intellektuelles Licht" für die Möglichkeit abstrakter und übersinnlicher Erkenntnisse im allgemeinen fordert, ausgenommen jenes Licht der göttlichen Weisheit, das auf die Erkenntnis Gottes selbst hinzielt.[4] Sonst sieht der Geist durch sich selbst und bedarf keines fremden Lichtes.[5] Dies schließt nicht aus, daß die Seele, welcher jenes göttliche Licht leuchtet, in diesem Lichte auch alles übrige sieht, wie dies bei den Engeln überhaupt der Fall ist.[6] Jedenfalls wird dies von der verklärten Seele gelten, die Gott selbst schaut.[7] „Denn wer mit dem Auge der Beschauung sieht, sieht Gott und was in Gott ist . . . Wer aber das sieht, was dem Auge der Beschauung sichtbar ist, sieht auch das, was dem Auge der Vernunft und dem Auge des Fleisches sichtbar ist, weil im Höheren das Niedere erkannt wird."[8] Dies ist schon damit gegeben, daß in Gott die Vorbilder aller Dinge

[1]) Hom. I (PL. 175, 117 B. 118 B) Text s. oben S. 145 [2].

[2]) Beni. maior I, 4 (PL. 196, 68 B).

[3]) Hom. I (PL. 175, 117 AB).

[4]) Vgl. De sapientia animae Christi (PL. 176, 845 sqq.).

[5]) De vanitate mundi I (PL. 176, 704 B). — Vgl. Hier. II (PL. 175, 949 D); Sacr. 1, VI, 7. 13 (PL. 176, 268 C. 271 AB). — Cassiodorius: De an. c. 3 (PL. 70, 1288 CD). — Rhabanus Maurus: In Genesim I, 7 (PL. 107, 461 C).

[6]) Sacr. 1, V, 14; VI, 5 (PL. 176, 252. 266 CD).

[7]) Sacr. 2, XVIII, 16 (PL. 176, 613 sq.).

[8]) Miscell. I, 1 (PL. 177, 471 BC). — Vgl. Gregorius Magnus: Moral. XII, 21 (PL. 75, 999 B).

sind.[1]) Ob aber deshalb die Geister der Seligen die ganze konkrete Welt erkennen,[2]) ob sie mit oder ohne körperliche Bilder erkennen,[3]) wagt Hugo nicht sicher zu entscheiden. Schon im Körper ist die Seele im Denken und Wollen ohne den Leib tätig,[4]) indem sie gleichsam sich selbst Organ ist; aber auch wenn sie ganz vom Leibe getrennt ist, wenn sie auch der sinnlichen Vorstellungen nicht mehr bedarf und in ihr selbst der Wechsel des Denkens und Wollens aufgehört und dem dauernden Zustande der besten Form Platz gemacht hat, wird sie doch nie die Einfachheit Gottes erreichen, in dem nur reine Form ist, und nichts, was eine Form empfangen oder verlieren könnte: denn die Kreatur bleibt immer etwas Geformtes.[5])

Noch erübrigt uns, zum Schlusse das Verhalten des menschlichen Erkennens gegenüber der Wahrheit, bezw. die mannigfachen Gewißheitszustände der Vernunft zu betrachten. — Rein negativ verhält sich die Vernunft zur Wahrheit im Nicht-wissen: dieses besteht eben im Fehlen eines Wissens, des Bekannt-seins einer Wahrheit. Das einfache Nichtwissen (nescire) ist zu unterscheiden von der Unwissenheit (ignorantia) als der Abwesenheit eines Wissens, das vorhanden sein sollte.[6]) Dem Nichtwissen ist entgegengesetzt das Wissen oder Kennen einer Wahrheit. Es ist aber etwas anderes, den Inhalt einer Wahrheit wissen, und etwas anderes, die Wahrheit eines Inhaltes wissen. Das zweite kann nicht ohne das erste sein, wohl aber umgekehrt.[7]) Kennt der Geist den Inhalt eines Satzes, so kann er sich verschieden zu

[1]) Sacr. 1, II, 3; IV, 26; V, 3 (PL. 176, 207. 246. 247 sq.).

[2]) Sacr. 2, XVI, 11 (PL. 176, 596).

[3]) Sacr. 2, XVI, 2 (PL. 176, 584 A—C).

[4]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 410 B).

[5]) Sacr. 2, XVIII, 19 (PL. 176, 616).

[6]) Sacr. 1, VI, 26 (PL. 176, 279 C). — Vgl. Wilhelm von Conches: Compendium philosophiae l. I. cap. De tribus malis, quibus natura humana est subiecta (Cod. lat. Monac. n. 23 529 fol. 1r col. 2. — n. 18 215 fol. 161v col. 2): „Ignorancia est eius cognicionis, que inesse debuit, prevacuatio. Et novimus, quod aliud est nescire et aliud est ignorare. Non enim ignoramus nisi ea, que cum scire deberemus, nescimus. Nescire est, quorum cognicionem non habemus." — Petrus von Poitiers: Sent. II, 9 (PL. 211, 968 C).

[7]) Sacr. 1, X, 3 (PL. 176, 331 D).

ihm stellen. „Manche[1]) weisen das Gehörte sofort ab und widersprechen dem Gesagten, und das sind die Leugnenden. Andere neigen sich mit ihrer Meinung zu einer der beiden Möglichkeiten, ohne jedoch eine entscheidende Behauptung zu wagen. Denn auch wenn sie das eine davon als das Wahrscheinlichere erkennen, vermessen sie sich doch nicht, zu sagen, daß eben dies auch das Wahre sei; und das sind die Meinenden. Wieder andere entscheiden sich so für die eine Möglichkeit, daß sie ihre Entscheidung auch als Behauptung aufstellen, das sind die Glaubenden. An diese Arten der Erkenntnis reiht sich die vollkommenere, wenn der Gegenstand nicht durch bloßes Hören, sondern durch seine unmittelbare Gegenwart bekannt wird. Denn eine vollkommenere Erkenntnis besitzen die, welche den Gegenstand erfassen, wie er selbst ist, und das sind die Wissenden. Zuerst also kommen die Leugnenden, dann die Zweifelnden, an dritter Stelle die Meinenden, an vierter die Glaubenden und an fünfter die Wissenden." Hugo bemüht sich, möglichst vollständig zu sein. Gewöhnlich begnügte man sich, Meinen und Wissen einander gegenüber zu stellen.[2]) Doch behandelt auch Hugo die einzelnen Glieder nicht eingehender, nur das Glauben wird ausführlich untersucht.

[1]) A. a. O. 2 (330 CD): „Sunt enim quidam, qui audita statim animo repellunt et contradicunt his, quae dicuntur: et hi sunt negantes. Alii in iis, quae audiunt, alteram quamcunque partem eligunt ad existimationem, sed non approbant ad affirmationem. Quamvis enim unum ex duobus magis probabile intelligunt, utrum tamen adhuc idipsum verum sit, asserere non praesumunt: hi sunt opinantes. Alii sic alteram partem approbant, ut eius approbationem etiam in assertionem assumant: hi sunt credentes. Post ista genera cognitionis illud perfectius sequitur, cum res non ex auditu solo, sed per suam praesentiam notificatur. Perfectius enim agnoscunt, qui ipsam rem, ut est, in sua praesentia comprehendunt: hi sunt scientes. Primi ergo sunt negantes, secundi dubitantes, tertii opinantes, quarti credentes, quinti scientes."

[2]) Vgl. Chalcidius: Plat. Tim. 51 DE (ed. Wrobel pag. 65 sq.). — Claudianus Mamertus: De stat. an. III, 2 (PL. 53, 762 A. Ed. Engelbrecht pag. 156). — Isidorus Hispal: Etymol. II, 24 (PL. 82, 141 A). — Alcuin: De Dialectica I (PL. 101, 952 AB). — Rhabanus Maurus: De univ. XV, 1 (PL. 111, 416 A). — S. oben S. 120. — Augustinus: De utilitate credendi c. 11. n. 25 (PL. 42, 83 — intelligere, credere, opinari). — Bernhard von Clairvaux: De considerat. V, 3 (PL. 182, 790 C—791 A: opinio, fides, intellectus).

Hugo bespricht erst die bekannte Definition Hebr. XI, 1: „Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.“ Hier kann „Glaube“ für Inhalt und Gegenstand des Glaubens stehen, sagt Hugo, oder, nach einer anderen Erklärung, die Wirkung des Glaubens bezeichnen, die darin besteht, daß dasjenige, was wir weder unmittelbar wahrnehmen noch im Bilde besitzen können, durch das Glauben in unserem Geiste Dasein gewinnt.[1] „Allein weil diese Beschreibung nicht zeigt, was der Glaube ist, sondern was er wirkt, noch der Glaube definiert wird, der sich auf Vergangenes oder Gegenwärtiges bezieht,“ sucht Hugo nach einer „vollständigen und allgemeinen Definition des Glaubens“, die er in folgendem gefunden zu haben glaubt: „Glaube ist eine Art freiwilliger Gewißheit der Seele über Abwesendes, die über der bloßen Meinung, aber unter dem Wissen steht.“[2] Als Gewißheit schließt der Glaube jede Unsicherheit aus; „wo noch Zweifel ist, ist kein Glaube.“[3] Eben durch seine Gewißheit erhebt sich der Glaube über die Meinung, ohne jedoch das eigentliche Wissen zu erreichen, wie schon der hl. Augustinus[4] und der hl. Bernhard von Clairvaux[5] gelehrt hatten. An Verdienstlichkeit freilich kann der Glaube das Wissen überragen, aber in der Ordnung der Erkenntnis und für die subjektive Befriedigung und Beseligung steht das Schauen des Gegenwärtigen über dem Glauben des Abwesenden, wie der sichere Glaube selbst über der schwankenden Meinung.[6] Wissen und Glauben unterscheiden sich also bezüglich des Objektes; der Glaube kann nur

---

[1] Sacr. 1, X, 2 (PL. 176, 327 sq.). — Vgl. Peter von Poitiers: Sent. III, 21 (PL. 211, 1090 A).

[2] Sent. I, 1 (PL. 176, 43 B): „Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta.“ Ebenso De sacram. legis naturalis et scriptae dialogus (PL. 176, 35 D). — Sacr. 1, X, 2 (PL. 176, 330 C) redet er von „certitudo quaedam“, das „voluntaria“ fehlt. Vgl. Espenberger: D. Philos. d. Petrus Lombardus (Baeumker-v. Hertling: Beiträge III, 5) S. 35.

[3] Sacr. 1, X, 2 (PL. 176, 330 D). — Vgl. Richard von St. Viktor: De Trinit. I, 2 (PL. 196, 891 C). — Joannes Saresber: Polycrat. VII, 2 (PL. 199, 638 D—639 A).

[4] Vgl. Storz a. a. O. S. 90.

[5] De considerat. V, 3 (PL. 182, 790 C. 791 A).

[6] Sacr. 1, X, 2 (PL. 176, 531 AB).

auf Abwesendes gehen; von ihm gilt: „Nam si vides, non est fides.“ [1]) Gleichwohl wird mißbräuchlich die aus unmittelbarem Schauen erwachsende Gewißheit Glaube genannt, [2]) wie wir umgekehrt nicht mit Unrecht uns auch ein Wissen von dem zuschreiben, was wir auf hinreichende Bezeugung hin glauben. [3]) Doch im strengen Sinne und im Gegensatz zum Glauben bezieht sich das Wissen nur auf das Gegenwärtige. [4]) Gegenwärtig aber ist uns die Außenwelt, soweit sie nach Zeit und Raum unmittelbar der sinnlichen Wahrnehmung sich darbietet, sowie die eigenen psychischen Zustände, soweit sie uns zum Bewußtsein kommen. Doch auch das räumlich und zeitlich Ferne gehört zum Inhalt des strengen Wissens, wenn es nur uns selbst einst gegenwärtig war und sich unserem Gedächtnisse einprägte. Denn dann sind wir uns selbst Zeugnis und brauchen nicht anderer Erzählung zu vertrauen. [5]) Dagegen gehört ins Gebiet des Glaubens alles, was uns nicht in dieser Weise bekannt geworden, also das geographisch und geschichtlich Abliegende, unsere eigene Abstammung und früheste Jugend und das weite Reich des Seelenlebens unserer Nebenmenschen. [6]) Das Gebiet des Glaubens ist demnach sehr ausgedehnt, ganz abgesehen von den Offenbarungswahrheiten. [7]) „Ohne Glauben leben offenbar auch die Ungläubigen nicht, weil jeder Mensch in diesem Leben, so gut er manches durch unmittelbare Erfahrung inne wird, ebensogut manches, was er weder gesehen, noch erfahren hat, mit bloßem Glauben annimmt.“ [8])

[1]) A. a. O. — Vgl. Gregorius Magnus: Dialog. IV, 6 (PL. 77, 329 A). — Abaelard: Introd. ad theol. I, 2 (PL. 178, 984 sq.).

[2]) Sacr. a. a. O. — Vgl. Augustinus: Soliloquia I, 3. n. 8 (PL. 32, 873).

[3]) Sacr. 2, XVIII, 17 (PL. 176, 615 A). — Vgl. Augustinus: Retract. I, 14. n. 3 (PL. 32, 607).

[4]) Vgl. Hom. XVIII (PL. 175, 250 D).

[5]) Sacr. 2, XVIII, 17; 1, X, 2 (PL. 176, 614 CD. 328 CD).

[6]) Sacr. 2, XVIII, 17 (PL. 176, 614 CD. 615 C—616 A). — Vgl. Augustinus: Confess. I, 6. n. 7 sqq. (PL. 32, 664 sq.); De Trinit. XIII, 2. 3. n. 5. 6 (PL. 42, 1016 sqq.). — Petrus Lombardus (Espenberger a. a. O. S. 18 f.).

[7]) Sacr. 1, X, 2 (PL. 176, 328 sq.).

[8]) Sacr. 1, X, 5 (PL. 176, 333 D—334 A): „Sine fide enim etiam infideles non vivere manifestum est ex hoc, quod omnis homo in hac vita vivens, sicut

Wenn nun auch Glaube und Wissen die Gewißheit gemeinsam haben, so ist doch diese Gewißheit bei beiden von verschiedener Art, weil sie auf verschiedener Grundlage beruht. Abwesenheit und Anwesenheit des Objekts kommen schließlich auch nur deswegen in Betracht, weil sie die Gewißheit in verschiedener Weise bedingen. Während die Anwesenheit des Objekts durch sich die Gewißheit erzeugt, verhält sich die Abwesenheit rein negativ; sie kann also die Glaubensgewißheit nicht begründen. Diese ist darum nicht durch das Objekt erzwungen, sondern freiwillig, d. h. durch die freie Entscheidung des Willens geschaffen. Hugo legt dies in der Analyse des Glaubensaktes auseinander: „Zwei Dinge gehören zum Glauben, Kenntnis und Willigkeit, d. h. Beharrlichkeit und Festigkeit des Glaubens. Im einen besteht der Glaube, weil er dieses selbst ist; im andern, weil er auf dasselbe geht. Im Willen findet sich das Wesen des Glaubens, in der Kenntnis die Materie. Ein anderes ist der Glaube, durch den geglaubt wird, ein anderes, was durch den Glauben geglaubt wird. Deshalb hat der Glaube in der Willensneigung sein Wesen, weil diese Hinneigung selbst der Glaube ist; in der Kenntnis hat er die Materie, weil er über das und auf das geht, was in der Erkenntnis ist.“ Es ist also immer ein Wissen mit dem Glauben verbunden, nämlich das Wissen des Objekts, das Verstehen der Worte, in denen der Glaubensinhalt ausgesprochen wird. Aber das Gehörte und Verstandene muß dann erst im Glauben angenommen und als wahr anerkannt werden. Einiges Wissen setzt der Glaube immer voraus. Man kann zwar auch glauben, was man nicht versteht, aber dann muß der Glaubensinhalt wenigstens äußerlich umschrieben sein, daß man glauben will, was ein anderer weiß oder glaubt, mag man auch in diesem Falle mit gewisser Berechtigung von einem Glauben ohne Erkenntnis sprechen.[1])

habet quaedam, quae per experientiam sentiat, ita quaedam etiam habet, quae nec visa nec experta sola fide credat.“

[1]) Sacr. 1, X, 3 (PL. 176, 331 sq.): „Duo sunt, in quibus fides constat: cognitio et affectus, i. e. constantia vel firmitas credendi. In altero constat, quia ipsa illud est; in altero constat, quia ipsa in illo est. In affectu enim substantia fidei invenitur, in cognitione materia. Aliud enim est fides, qua creditur, et aliud, quod fide creditur. In affectu invenitur fides, in cognitione

Zweierlei unterscheidet also Hugo im Glauben, Kenntnis des Glaubensinhaltes und Glaubensgeneigtheit des Willens; und je nachdem die eine oder andere geringer oder größer ist, ergeben sich im Konkreten verschiedene Stufen und Arten des Glaubens.[1] Das Formale des Glaubens jedoch liegt nur in der Willensgeneigtheit, wie dies schon der hl. Augustin bestimmte.[2] Bezüglich des mit dem Glauben verbundenen Wissens tritt, wie bei Augustinus,[3] das Wissen um die Glaubwürdigkeit stark zurück. Ganz übergangen ist jedoch dieses Moment nicht. „Wenn ich der Ansicht bin," sagt Hugo, „daß einer lügt, glaube ich ihm nicht, auch wenn es so sein mag, wie er sagt."[4] Der ethische Charakter des Zeugen, seine intellektuelle Befähigung, die Einstimmigkeit vieler sind Glaubwürdigkeitsgründe. Dazu kommt noch, und nicht zuletzt, die innere Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der bezeugten Wahrheit selbst. Hugo unterscheidet dies-

id, quod fide creditur. Propterea fides in affectu habet substantiam, quia affectus ipse fides est; in cognitione habet materiam, quia de illo et ad illud, quod in cognitione est, fides est. Credere igitur in affectu est; quod vero creditur, in cognitione est. Cognitionem autem hic intelligimus scientiam rerum non illam, quae ex praesentia ipsarum comprehenditur, sed illam, quae auditu solo percipitur et ex verborum significatione manifestatur. Cum illud, quod dicitur, et ab illo, qui audit, intelligitur, quod dicitur, etiam si nesciat, utrum sit an non sit ita, ut dicitur, scientia tamen est, inquantum intelligit et scit, quid est, quod dicitur Haec autem scientia cognitio est, quae sicut sine illa scientia esse potest, qua res esse vel non esse scitur, ita sine fide esse potest, qua res esse vel non esse creditur. Ad hanc cognitionem si fides accedat, ut credatur, quod audiebatur et intelligebatur, est credulitas in cognitione et invenitur in credulitate fidei substantia, in cognitione materia. Potest autem cognitio huius sine omni fide esse; fides autem sine omni cognitione esse non potest, quoniam qui audit aliquid et intelligit, non semper credit; qui autem nihil intelligit, nihil credit, quamvis aliquando credere possit, quod non intelligit. Nam et fides etiam est de fide, qua creditur, quod nescitur, quia scienti et credenti creditur. Ille enim, qui credenti credit, non inconvenienter credere dicitur, quod ille credit, cui credit; et si nesciat illud, quid sit, quod credit, et scit, cui credit . . . Sic ergo fides aliquando cum cognitione est, quando scitur, quod creditur; aliquando sine cognitione, quando scienti tantum et credenti creditur."

[1] Sacr. 1, X, 4. — De arca Noë morali III, 4 (PL. 176, 332sq. 649sqq.).

[2] Storz a. a. O. S. 85 ff.

[3] Storz a. a. O. S. 96 ff.

[4] Sacr. 2, XVIII, 17 (PL. 176, 614 CD). — Vgl. Sacr. 1, X, 2; Sent. I, 1 (PL. 176, 330 B. 43 AB).

bezüglich, vor allem mit Rücksicht auf die Offenbarungswahrheiten: Was aus der Vernunft (ex ratione) ist, das Notwendige — was gemäß der Vernunft (secundum rationem) ist, das Wahrscheinliche — was über die Vernunft (supra rationem) ist, das Wunderbare — was gegen die Vernunft (contra rationem) ist, das Unglaubliche.[1] Weder das letzte noch das erste kann Gegenstand des Glaubens sein, sondern nur das zweite und dritte. Und nur das Vernunftgemässe wird durch innere Gründe zum Glauben nahe gelegt, während das Übervernünftige nur durch äußere Gründe, durch das Ansehen der durch Wunder verbürgten göttlichen Offenbarung glaubwürdig gemacht wird.[2] — Über das Verhältnis von Offenbarungsglauben und Vernunftwissen brauchen wir hier nicht weiter zu sprechen.[3] Bemerkt sei nur, daß vor allem für die übervernünftigen Glaubensgeheimnisse gilt, der Glaube sei „ein Argument für das, was nicht offenbar ist", wie die Paulinische Definition besagt. „Denn welches Argument kann es für das geben, dem nichts ähnlich und vergleichbar sein kann?" Wir können uns nur auf unseren, wenn auch wohl begründeten, Glauben berufen.[4] Indessen um logische Notwendigkeit handelt es sich bei dieser Begründung nicht; der Glaube bleibt freiwillig und kann nicht erzwungen werden.[5] Und so bleibt schließlich, mag auch der Zeuge und sein Wort und der Buchstabe der Schrift Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung sein, gegenüber dem zum Glauben Vorgelegten, das wahr oder falsch sein muß, dem Willen die Wahl, entweder zu glauben oder nicht zu glauben.[6] Aber für das eine oder andere sich zu entscheiden, zwingt nicht

[1]) Vgl. Petrus Lombardus (Espenberger a. a. O. S. 34). — Richard von St. Viktor: De Trinit. 1, 1 (PL. 196, 891 A) betont mehr das oft scheinbar Widervernünftige des Übervernünftigen.

[2]) Sacr. 1, III, 30 (PL. 176, 231 sq.). — Vgl. Sent. I, 1 (PL. 176, 43 B).

[3]) Vgl. Kilgenstein: D. Gottesl. d. H. v. St. V. S. 47 ff. — Hettwer: De fidei et scientiae discrimine et consortio iuxta mentem Hugonis a St. Victore (Vratislaviae 1875) p. 24 sqq.

[4]) Sacr. 1, X, 2. — Sent. I, 1 (PL. 176, 330 AB. 43 AB). — Abaelard: Introd. ad theol. I, 2 (PL. 178, 984 C) verwendet das tatsächliche Dasein eines Glaubens als Beweis für das Dasein von Unsichtbarem, weil sonst der Glaube objektlos wäre.

[5]) Sent. I, 1 (PL. 176, 43 C). — Vgl. Isidorus Hispal: Sent. II, 2 (PL. 83, 601 C). — [6]) Sacr. 2, XVIII, 17 (PL. 176, 615 AB).

bloß das religiöse Leben, sondern schon das profane Wissen, das äußerst beschränkt wäre, wollte es auf allen Glauben verzichten.[1]) Wie gesagt, auch die Ungläubigen kommen ohne Glauben nicht aus.[2]) Auch die Wissenschaft muß sich oft mit bloßer Wahrscheinlichkeit, und damit mit bloßem Glauben begnügen, und es gelingt ihr keineswegs, bei allen ihren Aufstellungen jeden Zweifel zu überwinden.[3]) Allein sie muß immerhin, wie überhaupt das Denken und Wissen des Menschen, sichere, unmittelbar gewisse Prinzipien und Normen haben. „Denn jeder, der urteilt, urteilt nach einer Norm. Sonst hätte er überhaupt kein Urteil, hätte er nicht etwas anderes Gewisses und Bekanntes, mit dem er das Zweifelhafte zusammenhalten und so es unterscheiden könnte.“ [4]) Und nur das fest Umschriebene und bestimmt Begrenzte, nicht der ununterbrochene, selbst unsichere Wechsel der unendlichen individuellen Dinge kann Gewißheit erzeugen.[5]) Nicht nur auf die Erkenntnisweise in erster Linie, sondern auf den durch die Erfahrung bezeugten Seinsunterschied zwischen den Objekten des Sinnes und der Vernunft gründet sich das verschiedene Verhalten dieser Erkenntniskräfte zur Erzeugung der Gewißheit.[6]) Darum soll auch der Betrieb der Wissenschaft nicht mit der „Physik“ beginnen, deren Objekt veränderlich ist, sondern mit der Logik und Mathematik. In der Vernunft allein nämlich hat die unerschütterliche Wahrheit ihren Platz, und wenn hier die festen Normen erkannt sind, kann das Denken zur Beurteilung des sinnlichen Erfahrungsstoffes niedersteigen.[7])

[1]) A. a. O. (615 C). — Vgl. Augustinus (Storz a. a. O. S. 86 ff.). — Joannes Saresber: Metalog. IV, 13 (PL. 199, 924 A).

[2]) Sacr. 1, X, 5 (PL. 176, 333 D—334 A). — Vgl. Gregorius Magnus: Dialog. IV, 2 (PL. 77, 320 C).

[3]) Vgl. Sacr. 1, I, 3; III, 11. 16—18; V, 8—12; VI, 3. 11. 22. 26 (PL. 176, 188 sq. 220 A. 223 sq. 251 sq. 264 sq. 270 C. 277 A. 280 B).

[4]) Miscell. I, 1 (PL. 177, 472 BC).

[5]) De arca Noë mor. IV, 2. — Did. III, 10 (PL. 176, 665 CD. 772). — Vgl. Boëthius: De arithmet. I, 1 (PL. 63, 1081 CD. Ed. Friedlein pag. 9); In Porphyr. a se translat. III (PL. 64, 110 C. 111 AB).

[6]) Vgl. oben S. 23 ff. 110 ff. — Vgl. Chalcidius: Plat. Tim. 51 DE; Commentar. c. 104. 340 sqq. (ed. Wrobel pag. 65 sq. 172 sq. 363 sqq.). Augustinus (Storz a. a. O. S. 40 ff.). — Boëthius: De musica V, 1 (PL. 63, 1286 sq. Ed. Friedlein pag. 352 sqq.).

[7]) Did. II, 18 (PL. 176, 758 D—759 A).

Aus weiteren ganz zerstreuten Sätzchen noch mehr über die Erkenntnislehre zusammenzustellen, wäre unfruchtbar. Wie falsch die in der Einleitung erwähnte[1] Beurteilung Hugos ist, als wäre er ein vollendeter Skeptiker gewesen, erhellt aus dem Gebotenen zur Genüge. Auch dies mag noch zu seiner Ehrenrettung angeführt werden: Hugo läßt den Errungenschaften der heidnischen Philosophie auf dem natürlichen Gebiete volle Anerkennung und Bewunderung zuteil werden, wenn er auch immer zugleich auf ihre Irrtümer gerade bezüglich der höchsten Wahrheiten hinweist.[2] Verlangt Hugo, daß man zuerst nach der Glaubenswahrheit frage,[3] sagt er, die menschliche Vernunft kann den Weg der Wahrheit nicht sehen, wenn sie nicht durch das Wort Gottes erleuchtet ist.[4] so ist dies eben von jenen höchsten Wahrheiten in erster Linie gemeint. Hat Hugo sich auf den Glauben berufen auch für natürliche Wahrheiten wie für die Einheit der Seele,[5] ihren Ursprung,[6] für ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit,[7] so handelt es sich dabei teils nur um eine relative psychologische Unmöglichkeit und Schwierigkeit der Wahrheitserkenntnis, teils drückt sich das demütige Geständnis des persönlichen Unvermögens aus und jenes gesunde Mißtrauen auf menschliches Wissen, das um so mehr erwacht, je kühner und dreister andere ihre Lehren vorbringen und mit dem Scheine der Wissenschaft den Irrtum zu bemänteln verstehen. Freilich, die innige Überzeugung von der Wahrheit des katholischen Glaubens, den auch die Gegner allgemein bekannten oder doch bekennen wollten, ist für Hugo nicht erst zuletzt maßgebend gewesen.

[1]) S. oben S. 2.

[2]) De scriptur. et scriptor. sacr. c. 1. 2. — In Pentateuchon c. 4. — Hom. X. — Exposit. in Abdiam. — Hier. I, 1. — Sacr. 1, I, 1 (PL. 175, 9 sq. 11 CD. 33 B. 177 sqq. 378 AB. 925 sqq. — 176, 167 B).

[3]) Sacr. 1, II, 22 (PL. 176, 216 D).

[4]) Sacr. 1, III, 31 (PL. 176, 234 C).

[5]) Magnif. (PL. 175, 419 B).

[6]) Sacr. 1, VI, 3; VII, 30 (PL. 176, 265 A. 300 D).

[7]) Hom. XVIII (PL. 175, 250 D—251 A).

Der Wille.

Vernunft und Wille sind die beiden Grundkräfte des Geistes. Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Vernunft wurde eben dargelegt. Es erübrigt noch die Darstellung des Willens, und wir versuchen zuerst, das physische Wesen des Willens und das Wesen seiner Tätigkeit zu beschreiben.

Was oben[1]) über die Identität von Seelenvermögen und Seelensubstanz gesagt wurde, gilt auch vom Willen. Und zwar steht der Wille der Seelensubstanz besonders nahe. „Drei Bewegungen sind im Menschen, die Bewegung des Geistes, die Bewegung des Körpers und die Bewegung der Sinnlichkeit. Die Bewegung des Geistes ist im Willen, die Bewegung des Körpers im Werk, und die Bewegung der Sinnlichkeit in der Lust. In der Bewegung des Geistes allein ist Wahlfreiheit, die Bewegung des Körpers und der Sinnlichkeit folgt auf die freie Wahl. So nämlich war es die erste Einrichtung der Natur: denn die Bewegung des Geistes ist willensgemäßes Streben ... Der Geist selbst bewegt sich und die erste Bewegung ist die Bewegung des Willens.“ [2]) Hugo identifiziert hier die Bewegung des Willens mit der Bewegung des Geistes selbst, und zwar nicht bloß mit der Bewegung des Geistes in irgend einer Hinsicht, sondern mit jener Bewegung, durch die der Geist selbst sich bewegt. Die Willensbewegung greift viel tiefer und geht aus viel größerer Tiefe des Geistes hervor als das Erkennen. Daher auch die Erscheinung: so lange das sinnliche Erkennen bloßes Erkennen bleibt, wird der Geist in seinem innersten Kern nicht angegriffen, nur die Form seiner Oberfläche ändert sich, im Mittelpunkt bleibt er fest und unverändert in sich gesammelt; dagegen wenn auch der Wille das sinnliche Objekt erfaßt, gibt sich der Geist selbst hin und verliert seine eigene Natur.[3])

[1]) S. oben S. 90 ff.

[2]) Sacr. 1, VI, 4 (PL. 176, 265 C). — Vgl. Sacr. 1, V, 26 (PL. 176, 257 D). — Augustinus: De civit. Dei XIV, 6 (PL. 41, 409). — Storz a. a. O. S. 139: „In der Fähigkeit zu wollen liegt der eigentliche Kern und Mittelpunkt der menschlichen Persönlichkeit. Im Willen besitzt sich der Geist in seiner Vollkraft.“

[3]) Un. (PL. 177, 288 B—D). — Did II, 4. 5. (PL. 176, 753 sq.).

Anselm von Canterbury hatte den Unterschied von Willensvermögen und Willenstätigkeit nachdrucksvoll hervorgehoben.[1] Auch Hugo kennt diesen Unterschied: der Mensch hat zwar immer einen Willen, ohne deshalb immer zu wollen, wie er auch immer das Auge hat, ohne damit immer zu sehen, etwa wenn Finsternis herrscht.[2] Doch tritt die Aktivität des Willens stark in den Vordergrund. Das Wesen des Willens ist Bewegung.[3] Diese Bewegung hat, bei den reinen Geistern wenigstens, mit dem ersten Augenblick ihres Daseins begonnen; und wird sie auch als Bewegung d e s W i l l e n s bezeichnet, so erscheint der Wille doch mehr als die Spannung, die ausgelöst werden soll, als gehemmte Bewegung, die sich aktualisiert, sobald die Bahn frei ist.[4]

Ist nun das Wollen eine Bewegung, so muß es auch eine Richtung haben, die durch das Ziel, hier durch das Objekt des Strebens, bestimmt wird. Das Wollen muß immer auf etwas gehen, und wenn der Wille will, kann er es nur, indem er etwas will. Hat er kein Objekt, so ist er verhindert, sich zu betätigen. Das Objekt aber wird dem Willen verschafft durch die Vernunft: das Erkennen des Objekts öffnet gewissermaßen dem Willen die Bahn.[5] Schon beim Tiere ist das Erkennen des Objekts Voraussetzung des Begehrens; der sinnliche Eindruck löst bei ihm den blinden Trieb, den fast vernunftartigen Instinkt aus.[6] Eben so gut gilt für das vernünftige Begehren oder Wollen der, wenn auch nicht im systematischen Zusammenhang ausgesprochene, sondern mehr als selbstverständlich vorausgesetzte Grundsatz: Nil volitum nisi praecognitum.[7] Nur was man kennt, kann man

[1]) De voluntate. — De conc. virg. et orig. pecc. c. 4 (PL. 158, 487 A. 436 C—437 A). — Vgl Richard von St. Viktor: Beni. maior III, 18 (PL. 196, 127 AB). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 13 (PL. 211, 987 D).

[2]) Sacr. 1, V, 29 (PL. 176, 259 CD).

[3]) Sacr. 1, V, 20 (PL. 176, 255 AB). — Vgl. Augustinus: De duabus anim. contra Manich. c. 10. n. 14 (PL. 42, 104): „Voluntas est motus animi cogente nullo ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum." De div. quaest. 8 (PL. 40, 13).

[4]) Sacr. 1, V, 20 sq. 23 sq. 28 sq. (PL. 176, 255 sqq. 259 sq.).

[5]) Sacr. 1, V, 29 (PL. 176, 259 sq.).

[6]) Did. I, 5 (PL. 176, 744 D). — Hier. IX (PL. 175, 1119 AB).

[7]) Vgl. Augustinus: De Trinit. IX, 3. n. 3; X, 1—3 (PL. 42, 962 sq. 971 sqq.). — Anselm von Canterbury: De voluntate (PL. 158, 487 AB). —

lieben;[1]) nur das erkannte Übel kann man fliehen.[2]) Darum ist auch die Seele und die aus ihr hervorgegangene Weisheit zumal Prinzip der Liebe.[3]) Aus dem gleichen Grunde wird auch bei den Engeln die verschiedene Vollkommenheit des Willens jener des Wesens und Erkennens proportional gesetzt.[4]) Für die Askese wird die praktische Anweisung gegeben: Soll das Verlangen nach einem Gegenstand unterdrückt werden, so ist es am besten, den Gedanken daran zu unterdrücken. Aus dem Gedanken entsteht die Begierlichkeit, aber auch aus den guten Gedanken das Feuer der Liebe. Wie das Holz die Flamme, nährt das Nachdenken die Sehnsucht.[5])

Aber nicht jedes Erkenntnisobjekt ist zugleich Willensobjekt. „Etwas anderes ist etwas denken und etwas anderes zu wollen, was man denkt. Denn denken kann man, was man nicht will, wollen aber kann man nicht, wenn nicht das Gedachte gefällt.“[6]) Ein Gegenstand muß also eine besondere Eigenschaft haben, vermöge welcher er gefällt und den Willen anzieht. Das ist die Güte des Dinges, die darin besteht, daß es dem Menschen zuträglich ist und seine Natur befriedigen kann. Der Mensch kann sein Übel nicht lieben und seinen Vorteil nicht hassen. Was immer er anstrebt, ist gut, und er strebt es an, weil es für ihn

Anselm von Laon: Epist. ad H. abb. (PL. 162, 1589 B). — Joannes Saresber: Polycrat. III, 1 (PL. 199, 478 D). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 20. 21 (PL. 211, 1025 CD. 1030 AB).

[1]) De arca Noë mor. I, 1. 2. — De arrha animae (PL. 176, 620 A. 621 D. 953 BC. 954 C). — De contemplat. et eius speciebus c. 8 (Hauréau: Hugues de St. Victor etc. 1859. pag. 185).

[2]) Hauréau: Les œuvres etc. (1886) pag. 23 (in dem dort edierten Prolog zu Hugos „De quinque septenis“).

[3]) Sacr. 1, III, 21. 27. — Did. VII, 21 (PL. 176, 225. 229. 831).

[4]) Sacr. 1, V, 11 (PL. 176, 251). — Vgl. Boëthius: Consol. philos. l. V. pros. 2 (PL. 63, 836 sq. Ed. Peiper pag. 124).

[5]) De arca Noë mor. IV, 8 (PL 176, 676 B). — Vgl. Miscell. II, 11 (PL. 177, 595). — Chalcidius: In Plat. Tim. c. 187 (ed. Wrobel pag. 232 sq.). — Gregorius Magnus: Moral. XIV, 20 (PL. 75, 1052 A). — Isidorus Hispal: Sent. II, 25 (PL. 83, 626 B). — Richard von St. Viktor: Beni. minor c. 27 (PL. 196, 19 B).

[6]) Sacr. 2, XII, 2 (PL. 176, 520 D). — Vgl. Gregorius Magnus: Moral. XXII, 4 (PL. 76, 215 B). — Richard von St. Viktor: Beni. minor c. 11 (PL. 196, 8 B).

gut ist.[1]) Das Streben nach dem Guten im Sinne des eigenen Vorteils und der eigenen Glücksbefriedigung ist also naturnotwendig und untrennbar mit dem Willen verbunden, wenn auch der Erfolg dem nicht immer entspricht.[2]) Wird auch etwas angestrebt, was zum Üblen ausschlägt, so wird es doch nur deshalb angestrebt, weil es gut scheint und insofern es gut scheint. Und da die Dinge nicht allseitig gut sind, sondern nur beziehungsweise gut und auch beziehungsweise nicht gut und schlecht sind, so ist es erklärlich, daß auch Ungutes angestrebt wird, weil es doch nicht als Ungutes, sondern wegen seiner Gutheit angestrebt wird.[3]) „Wenn wir also sagen, daß die Natur überhaupt nichts begehren kann, als was ihr zuträglich ist, so ist das deshalb noch nicht falsch, weil sie manches anstrebt, in welchem sich nichts Gutes findet, wenn sie sich täuscht, oder weil sie manches anstrebt, in dem zwar etwas Gutes ist, das aber nicht in der Ordnung ist, wenn sie sündigt. Wir sehen manchmal einen Kranken nach Arznei oder nach einer Operation verlangen, aber er verlangt nicht nach Bitterkeit oder Schmerz, sondern nach der Gesundheit ... Und manchmal hat das Süße etwas Gutes in sich und erzeugt viel Übles aus sich, und so ist ein kleines Gut in ihm und ein großes Übel aus ihm; umgekehrt hat das Bittere etwas Übles in sich und erzeugt viel Gutes aus sich, und so ist ein kleines Übel in ihm und ein großes Gut aus ihm ... In allem jedoch wird nichts als das Gute angestrebt.“ [4])

---

[1]) Sacr. 1, VII, 20 (PL. 176, 296). — Vgl. Cassiodorius: De an. c. 6 (PL. 70, 1292).

[2]) Sacr. 1, VII, 11; 2, XIII, 7 (PL. 196, 291 sq. 531 C). — Vgl. Augustinus: Confess. II, 5. n. 10 sq.; IV, 13. n. 20; X, 20. n. 29 (PL. 32, 679. 701. 792); De Trinit. XIII, 4. n. 7 (PL. 40, 1018 sq.). — Boëthius: Consol. philos. l. III. pros. 2. 10 (PL. 63, 723 sq. 768 C. Ed. Peiper pag. 51 sq 76). — Bernhard von Clairvaux: De dilig. Deo c. 7 (PL. 182, 985 A). — Petrus Lombardus (Espenberger a. a. O. S. 124). — Joannes Saresber: Polycrat. VII, 8 (PL. 199, 651 BC).

[3]) Sacr. 1, VII, 21 (PL 176, 296). — Vgl. Chalcidius: In Plat. Tim. c. 165 (ed. Wrobel pag. 218 sq.). — Honorius von Autun: Inevitabile (PL. 172, 1212 C).

[4]) Sacr. 1, VII, 22 (PL. 176, 297). — Vgl. Anselm von Canterbury: De voluntate; De lib. arbitrio c. 5 (PL. 158, 487 B. 496 B). — Abaelard: Scito te ipsum c. 3 (PL. 178, 637 B—D).

Gemäß der doppelten Natur des Menschen schließt das Streben nach der Glückseligkeit ein Streben nach einem doppelten Gute ein, nach dem, was dem Leibe, und nach dem, was der Seele zuträglich ist, nach einem sichtbaren und einem unsichtbaren Gute. Das Endziel alles Strebens aber ist Gott allein; denn der Mensch genügt sich selbst niemals, noch genügt ihm die Welt, nur das absolut höchste Gut kann ihn voll befriedigen.[1]) Wenn nun Hugo dem Streben nach dem Guten, d. h. Zuträglichen, das Streben nach Gerechtigkeit als koordinierte Willensrichtung an die Seite stellt, indem er den Trieb nach Glück mit Notwendigkeit, den Willen zur Gerechtigkeit mit Freiheit sich betätigen läßt, so würde an sich diese Unterscheidung noch nicht zusammenfallen mit jener des Strebens nach einem sichtbaren und einem unsichtbaren Gute. Auch das unsichtbare Gut ist ja ein Gut; Gott wird geliebt, weil er für uns gut ist.[2]) Allein tatsächlich besteht doch im gegenwärtigen Zustande des Menschen die Ungerechtigkeit fast ausnahmslos in dem überwiegenden Streben nach dem Irdischen,[3]) in der Verkehrung der Ordnung, indem die Sorge für die Seele der Sorge für den Leib nachgestellt wird,[4]) wie das Streben nach Gott und seiner Liebe trotz aller Hindernisse, trotz der schrecklichsten Qualen des Leibes heroische Gerechtigkeit offenbart.[5]) Aber es schließen sich die Begriffe „gut" und „gerecht" auch nicht aus. Denn das wahre Streben nach Glückseligkeit wird sich als Streben nach Gerechtigkeit betätigen müssen, weil tatsächlich die Glückseligkeit nur durch die Gerechtigkeit erreicht werden kann.[6]) Allein Hugo kehrt hier mehr den Gegensatz hervor. Gerechtigkeit ist Maß und Ordnung.[7]) An sich ist ja überhaupt alles gut, weil es Gottes Werk ist, und es kommt nur

---

[1]) Sacr. 1, VI, 6. 27 (PL. 176, 267 sq. 280). — Miscell. I, 1. 171 (PL. 177, 473 D—474 A. 563 D—564 A).

[2]) Sacr. 2, XIII, 7. 8 (PL. 176, 533 sq.).

[3]) Hom. XVIII (PL. 175, 251 sq.).

[4]) Sacr. 2, XIII, 7 (PL. 176, 531 sq.).

[5]) De laude charitatis (PL. 176, 971 sq.).

[6]) A. a. O. — Sacr. 1, VII, 11 (PL. 176, 291 D—292 A).

[7]) Sacr. 1, VII, 13—15. 21. 22 (PL. 176, 293 sq. 296 sq.).

darauf an, es geordnet zu verlangen und zu lieben.[1] Auch für das Streben nach Gott, dem höchsten Gute, gelten Maß und Ordnung.[2] Maß und Ordnung bedeuten aber Schranken, und so tritt gegebenenfalls das Streben nach Gerechtigkeit dem reinen unbedingten Glücksstreben hindernd entgegen. Wird nun auch das Streben nach der Gerechtigkeit als ursprüngliche Willensneigung bezeichnet, vermöge welcher dem Menschen die Ordnung nicht mißfällt, in der er sein Gut genießen soll,[3] ist es also nur eine Modifikation des Glücksstrebens, so doch keine untrennbare Bestimmung; vielmehr lassen sich praktisch das Streben nach dem Zuträglichen (commodum) und das Streben nach dem Gerechten (iustum) wie zwei selbständige Kräfte behandeln. Schon Anselm von Canterbury, auf dem Hugo offensichtlich aufbaut, hat diesen Gegensatz, vielleicht nur etwas schärfer, hervorgekehrt.[4] Damit ist aber die Möglichkeit eines Konfliktes gegeben, nicht bloß eines ethischen, sondern auch eines psychologischen. Wir müssen nun sehen, wie die beiden Richtungen zu einem Ausgleich kommen können, nach welchen Gesetzen die psychische Mechanik hier arbeitet. Es ist das liberum arbitrium, die Wahlfreiheit, mit der wir es zu tun haben werden.

Beweise für die Willensfreiheit hat Hugo nicht für nötig gefunden. Wir finden nicht etwa — um dies hier vorwegzunehmen — irgend eine psychische Tatsache, wie etwa das so oft verwendete Gefühl der Verantwortlichkeit[5] zum Zwecke eines Beweises ver-

[1]) De substantia charitatis. — Sacr. 1, V, 25; VII, 16 (PL. 176, 16 A. 17 sq. 257 C. 294 B). — Vgl. Miscell. I, 1 (PL. 177, 477 A).

[2]) Sacr. 1, VII, 15 (PL. 176, 293 sq.).

[3]) A. a. O. (293 CD).

[4]) De casu diab. c. 12 sqq. (PL. 158, 344 sqq.). — Vgl. Bernhard von Clairvaux: De dilig. Deo c. 1 (PL. 182, 975 A). — Honorius von Autun: Inevitabile (PL. 172, 1212 B—1213 B). — Joannes Saresber: Polycrat. VIII, 5 (PL. 199, 720 CD).

[5]) Vgl. Ambrosius: Hexaëmer. I, 8 (PL. 14, 140 D—141 A). — Augustinus: De div. quaest. 24 (PL. 40, 17). — Boëthius: Consol. philos. l. V. pros. 3 (PL. 63, 841 sq. Ed. Peiper pag. 128 sq.); In l. De interpretat. edit. secunda. III (PL. 64, 506 C. 507 B. 509 A. Ed. Meiser pag. 224. 226. 230). — Chalcidius: In Plat. Tim. c. 151. 157 (ed. Wrobel pag. 208 sq. 213). — Alcuin: In Genesim (PL. 100, 517 D. 523 B. 525 C). — Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1089 BD). — Anselm von Canterbury: De casu diab. c. 13; De

wendet, wiewohl oft genug gesagt wird, daß nur, wo Freiheit, auch Verantwortlichkeit, Verdienst und Schuld sich finde. „Wenn der Geist sich bewegt, bewegt er sich frei, weil nach seinem Willen und durch sich, und je nachdem wird es ihm zum Verdienst oder zur Schuld sein. Der Körper aber bewegt sich mit Notwendigkeit, weil er von einem anderen, d. h. vom Geiste bewegt wird; und nicht sein ist die Bewegung, sondern des Bewegers, sei es zum Verdienste, sei es zur Schuld. So herrscht die Bewegung des Geistes über die Bewegung des Körpers, der ihm von Natur aus unterworfen ist. Und wenn ein Mißbrauch vorkommt, ist es der Fehler des Befehlenden, von Seite des Gehorchenden aber Pflichterfüllung. Die Schuld trifft nicht den, der geführt wird, weil er unter dem Drange zwingender Notwendigkeit steht, sondern den, der führt, weil er mit Freiheit seinen Untertanen mißbraucht.“ [1]) „Was vollkommen notwendig ist, ist nicht mehr zurechenbar“, [2]) dagegen kann Tadel und Anklage nicht erhoben werden; [3]) und nach dem Maße der Freiheit richtet sich auch das Maß der Verantwortlichkeit. [4]) Auch wo Hugo gegen den Irrtum der „Mathematiker“, die von inkarnierten Dämonen, wie Herkules, Atlas, Prometheus, erfundene Astrologie sich wendet, leugnet er einfach den zwingenden Einfluß der Gestirne und statuiert die Unabhängigkeit des Willens. [5])

conc. virg. et orig. pecc. c. 4 (PL. 158, 346 BC. 437 A. 438 AB). — Abaelard: Scito te ipsum c. 3 (PL. 178. 640 B. 642 B. 643 A. 645 CD). — Bernhard von Clairvaux: De grat. et lib. arb. c. 2 (PL. 182, 1003 CD. 1004 B). — Richard von St. Viktor: Beni. maior III, 18 (PL. 196, 127 C). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 9. 22 (PL. 211, 966 C. 1031 D—1032 A).

[1]) Sacr. 1, VI, 4 (PL. 176, 265 D—266 D).

[2]) Sacr. 1, VII, 35 (PL. 176, 303 B).

[3]) Sacr. 1, VII, 20 (PL. 176, 296 BC).

[4]) Sacr. 1, VII, 9 (PL. 176, 290). — Vgl. Sacr. 1, V, 20. 23. 25; VI, 26; VII, 11. 23. — Sent. III, 8 (PL. 176, 255 B. 257. 280 A. 291 C. 297. 102 A).

[5]) In Pentateuchon (PL. 175, 36 CD). — Vgl. Did. II, 4. 11 (PL. 176, 753 A. 756). — Ambrosius: Hexaëmer. IV, 4 (PL. 14, 192 sqq.). — Augustinus: De doctrina christiana II, 21—24; De Genesi ad litt. II, 17 (PL. 34, 51 sqq. 278); De civit. Dei V, 1—7 (PL. 41, 141 sqq.). — Gregorius Magnus: Moral. XXXIII, 10 (PL. 76, 684 A). — Rhabanus Maurus: De magicis art. (PL. 110, 1098 CD); De univ. XV, 4 (PL. 111, 423 CD); De clericorum institut. (PL. 107, 392 D). — Abaelard: Exposit. in Hexaëmeron (PL. 178, 754 sq.). —

Über die Freiheit selbst nun, das „liberum arbitrium", gibt uns Hugo in seiner Summa Sententiarum folgende Darstellung, die sich später noch Peter von Poitiers[1]) zu eigen machte: „Das liberum arbitrium ist die Fähigkeit des vernünftigen Willens, vermöge welcher man unter Mitwirkung der Gnade das Gute oder, von ihr verlassen, das Böse wählt.[2]) Es besteht in zweien, im Willen und in der Vernunft. Frei nämlich wird es genannt bezüglich des Willens, Entscheidung (arbitrium) bezüglich der Vernunft. Aufgabe der Vernunft ist, zu sehen, was gewählt werden darf, was nicht; Sache des Willens ist das Streben. Und so zeigt die Vernunft gleichsam als Dienerin den Weg, indem sie das anrät, was sie als Pflicht erkennt, und das Gegenteil widerrät; der Wille aber als der Herr führt die Vernunft mit sich, wohin er sich auch neigen mag. Denn der Wille wird nicht gezogen von der Vernunft, sondern die Vernunft zeigt bloß, was der Wille anstreben soll; wohl aber wird die Vernunft vom Willen gezogen auch in den Dingen, die wider die Vernunft sind. Naturgemäß nämlich widerspricht die Vernunft d. h. sie sagt, das dürfe man nicht tun; und doch läßt sie sich überwinden und gibt ihre Zustimmung. Und weil nun in diesen beiden das liberum arbitrium besteht, ward es nur der vernünftigen Kreatur gegeben. Denn diese allein unter den Geschöpfen hat Wille und Vernunft. Die unvernünftigen Tiere haben sinnliche Wahrnehmung und sinnliches Streben, aber Wille und Vernunft haben sie nicht und darum auch nicht das liberum arbitrium. Während wir also mit den Tieren Sinn und Begehren gemeinsam haben, unterscheidet uns von ihnen das liberum arbitrium, in dem alles Verdienst seinen Platz hat. Da es nämlich durch keine Gewalt und keine Notwendigkeit gezwungen wird, verdient es nicht unverdient Glück oder Unglück."[3]) — Wie man sieht, ist das Ganze

---

Honorius von Autun: De lib. arb. c. 1 (PL. 172, 1223 BC. — Das ganze Buch wird mit dem Aberglauben der Astronomen motiviert). — Joannes Saresber: Polycrat. I, 9—11; II, 19 (PL. 199, 406 sqq. 440 sqq.).

[1]) Sent. II, 22 (PL. 211, 1031).

[2]) Vgl. Sacr. 1, V, 7 (PL. 176, 250 A).

[3]) Sent. III, 8 (PL. 176, 101 sq.): „. . . Sic potest diffiniri: Liberum arbitrium est habilitas rationalis voluntatis, qua bonum eligitur gratia coope-

auf die Ethik, und zwar auf die theologische Ethik und die Gnadenlehre zugeschnitten. In diesem Zusammenhang erregte ja die Willensfreiheit seit Augustins Kampf gegen den Pelagianismus vor allem das Interesse der christlichen Denker. Wir wenden uns zunächst dem Terminus für Willensfreiheit, „liberum arbitrium“, zu.

Nach Hugo gehört das „liberum“ dem Willen, das „arbitrium“ der Vernunft. Letzteres besteht in einem Urteil über den sittlichen Charakter einer Handlung; und zwar redet Hugo zunächst nur von dem der Handlung selbst vorausgehenden Urteil, nicht von der nachträglichen Verurteilung durch das Gewissen; jedenfalls ist diese Vernunftentscheidung mit objektivem Charakter nicht identisch mit der definitiven praktischen Entscheidung. Denn diese ist Sache des Willens, der selbstherrlich seine Wahl trifft; die Vernunft hat nur etwa die Rolle eines Pädagogus, an dessen wohlgemeinten Rat der Wille sich nach Belieben hält oder nicht. Allein man sieht hier nicht, wie dadurch das grammatische Verhältnis der Bestandteile des Terminus verständlich sein soll, da doch dasjenige, worauf „arbitrium“ gedeutet wird, nicht frei ist, und die freie Entscheidung nicht „arbitrium“ heißt. Hugo scheint dies selbst gefühlt zu haben. In seinem Hauptwerk bezog er darum auch das „arbitrium“ auf den Willen. Zwischen Akt und

rante vel malum ea deserente. Et consistit in duobus: in voluntate et ratione. Liberum namque dicitur quantum ad voluntatem, arbitrium quantum ad rationem. Rationis est videre, quid sit eligendum vel non; voluntatis est appetere. Et ita ratio tamquam pedissequa monstrat viam consulendo illud, quod videt faciendum, dissuadendo contrarium; voluntas tanquam domina ducit secum rationem, ad quodcunque fuerit inclinata (Korrektur statt inclinatur). — Non enim trahitur voluntas a ratione, sed solummodo monstrat ratio, quod appetere debeat voluntas. Ratio vero trahitur a voluntate, etiam in iis, quae sunt contra rationem. Naturaliter namque ratio contradicit, h. e. non illud esse faciendum, indicat; et tamen vincitur et consentit. Et quoniam in his duobus consistit liberum arbitrium, soli rationali creaturae datum est. Illa enim sola inter creaturas voluntatem habet et rationem. Bruta animalia habent sensum et appetitum, videlicet sensualitatis; sed voluntate et ratione carent et ideo liberum arbitrium non habent. Cum itaque habeamus cum pecoribus communem sensum et appetitum, liberum arbitrium nos ab eis discernit, penes quod omne meritum consistit. Cum enim nulla vi, nulla necessitate cogatur, non immerito beatitudinem seu miseriam promeretur.“ — Vgl. Bernhard von Clairvaux: De grat. et lib. arb. c. 2 (PL. 182, 1003 B—1004 A).

Potenz unterscheidend, sagt er: „Die spontane Bewegung oder das willensgemäße Streben (voluntarius appetitus) ist das liberum arbitrium; frei dadurch, daß es willensgemäß ist, arbitrium dadurch, daß es ein Streben ist. Aber auch die eigene Macht und Fähigkeit des Willens, vermöge welcher er sich zum einen wie zum andern bewegt, ist Freiheit und wird liberum arbitrium genannt.“ [1]) Indessen ist hier nicht ersichtlich, warum das Streben ein arbitrium sein soll. Die Sache wird auch nicht klarer durch die Beifügung: „Dem Willen gemäß sich bewegen und von spontanem Streben getrieben werden, das heißt aus eigener Macht wählen und mit Freiheit urteilen, worin das liberum arbitrium besteht.“ Die Vernunft, der erst ein bescheidener Anteil eingeräumt war, wird jetzt ganz ausgeschaltet. Ein Urteil bedeutet indessen sicher der Ausdruck „arbitrium“ [2]) und als solches gehört es offenbar der Vernunft an. Nur metaphorisch könnte das bloß tatsächliche Streben des Willens in einer Richtung ein Urteil oder eine Entscheidung des Willens genannt werden, während doch im eigentlichen Sinne die Entscheidung für eine Richtung dem Streben nach dieser Richtung vorausgehen müßte. Der hl. Bernhard von Clairvaux umgeht die Schwierigkeit, wenn er das „arbitrium“ auf das der freien Entscheidung des Willens nachfolgende richterliche Urteil des Gewissens bezieht, das auch wirklich insofern frei genannt werden kann, als es selbst durch den vorangehenden freien Willensentscheid unmittelbar bedingt ist. [3]) Allein den natürlichen Sinn gibt uns doch nur die als Definition der „Philosophen“ angeführte Erklärung: „Liberum arbitrium est liberum de voluntate iu-

---

[1]) „Quoniam spontaneus motus vel voluntarius appetitus liberum arbitrium est: liberum quidem in eo, quod est voluntarius; arbitrium vero in eo, quod est appetitus. Sed et ipsa potestas et habilitas voluntatis est libertas, qua movetur ad utrumque, et liberum arbitrium dicitur voluntatis. Voluntarie autem moveri et ferri spontaneo appetitu, hoc est potestate eligere et libertate iudicare, in quo constat liberum arbitrium.“ Sacr. 1, V, 21 (PL. 176, 255 CD). — Vgl. Sacr. 1, VI, 4 (PL. 176, 265 C). — Isidorus Hispal: Different. II, 32 (PL. 83, 87 C): „Arbitrium est voluntas liberae potestatis, quae per se sponte vel bona vel mala appetere potest.“

[2]) Honorius von Autun: De lib. arb. c. 2 (PL. 172, 1224 A).

[3]) De grat. et lib. arb. c. 2. 4 (PL. 182, 1004 A. 1007 C).

dicium.“ [1]) Boëthius ist der Vater dieses Satzes, und er hat „liberum arbitrium“ mit aller wünschenswerten Deutlichkeit auf die dem Streben selbst vorangehende freie Überlegung und Entschließung der Vernunft bezogen. [2]) Der Terminus war also wohl allgemein bekannt und angenommen, aber die Auslegung war keine einhellige. Sachliche Unklarheiten über das Wesen des freien Aktes, seine Genesis, die Rolle der Vernunft hierbei liegen dem zugrunde. Was ist denn das Wesentliche der Freiheit?

Wir haben bereits gehört, frei ist ein Akt, wenn er aus dem Willen hervorgeht. Frei und willensgemäß werden als identisch gefaßt. Die Freiheit ist mit dem Willen innerlich verbunden, „seit es einen Willen gab, gab es auch Freiheit“. „Denn er besaß die Fähigkeit, sich selbst zu bewegen nach dahin oder dorthin ohne Zwang,“ er bewegte sich frei, „weil er durch sich selbst bewegt wurde und nicht durch fremden Antrieb“. [3]) Der Wille ist also durchaus Ursache seines Wollens, er wird zur Tätigkeit von außen nicht gezwungen, noch kann er gezwungen werden. „Der Wille kann keinem fehlen, als nur wer selbst will; er kann keinem wider Willen weder gegeben noch genommen werden. Darum ist der Wille Eigentum des Menschen, die äußere Macht Eigentum Gottes; und deshalb ist der Wille Eigentum des Menschen, weil das Wollen in der Macht des Menschen ist. Keine von außen anstürmende Gewalt kann dem Menschen den Willen nehmen; weder Krankheit noch irgend ein Ungemach noch Armut kann dem Menschen den Willen nehmen, wenn er selbst nicht will. Das äußere Werk kann ihm genommen werden, auch wenn er selbst nicht will, der Wille nicht . . . Deshalb sagt man, daß es am Menschen selbst liegt,

[1]) Abaelard: Introd. ad theol. III, 7 (PL. 178, 1110 A). — Robertus Pullus: Sent. II, 4 (PL. 186, 720 C). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 22 (PL. 211, 1031 C). — Vgl. Anselm von Canterbury: De concordia praesc. Dei cum lib. arb. q. 1. c. 6 (PL. 158, 515 C). — Honorius von Autun: Inevitabile; De lib. arb. c. 3 (PL. 172, 1200 BC. 1224 B).

[2]) In l. de interpretat. edit. secunda III (PL. 64, 492 C—493 A. Ed. Meiser pag. 196 sq. — PL. 64, 492 D: „Sed est liberum arbitrium, quod ipsa quoque vocabula produnt, liberum nobis de voluntate iudicium“).

[3]) Sacr. 1, V, 20; VI, 4 (PL. 176, 255 BC. 265 D).

wenn er will, weil von außen sein Wollen nicht verhindert werden kann. Und zum Wollen braucht er auch nichts von außen; alles, wessen er dazu bedarf, ist in ihm." [1] „Die ganze Hölle, die ganze Welt, die himmlischen Heerscharen mögen sich zumal verschwören, nicht einen einzigen Akt der Zustimmung in irgend einem Stück vermögen sie der Freiheit gegen ihren Willen abzuringen." „Die Freiheit kann durch keine Schuld, durch kein Unglück, ich will nicht sagen zerstört, nein, nicht einmal vermindert werden. Und wie Gott niemand über sich hat, noch haben kann, so duldet auch die Freiheit keine Herrschaft und kann keine dulden, weil die Anwendung von Gewalt gegen sie für den Schöpfer nicht ziemlich, für das Geschöpf nicht möglich ist." [2] Die Unabhängigkeit von äußeren Ursachen und gegen äußeren Zwang soll hier mit größtem Nachdruck hervorgehoben werden. Der Wille ist lebendige Kraft, die keiner äußeren Anregung bedarf und keine annimmt. Daß dies im Willen und seiner Freiheit eingeschlossen liege, wurde allgemein gelehrt. [3]

Allein es frägt sich, ob damit die Freiheit erschöpft ist; ob der Wille schon frei genannt werden darf wegen der Spontaneität allein, auch wenn seine Tätigkeit nur die natürliche Entfaltung seiner bereits gegebenen inneren Bestimmtheit bildet; oder ob der Wille sich selbst erst bestimmen kann und muß. Hugo scheint sich mit der bloßen Spontaneität zu begnügen. Bemerkt er doch ausdrücklich: „Man muß wissen, daß die Wahl nicht deshalb frei heißt, weil sie ganz gleich sich verhält zu beiden, nämlich zum Guten wie zum Bösen, da jemand wohl durch sich fallen kann, aber nicht aufstehen kann ohne Gnadenhilfe Christi. Frei wird also die Wahl genannt, weil sie willensgemäß ist."

---

[1]) Sacr. 2, XIV, 6 (PL. 176, 560 D—561 A). — Vgl. Odo von Cambrai: De pecc. origin. c. 3 (PL. 160, 1089 BC).

[2]) Miscell. VI, 33 (PL. 177, 831 C). Darnach Richard von St. Viktor: De statu interioris hominis I, 3. 23 (PL. 196, 1118 C—1119 A. 1123 D).

[3]) Boëthius: In l. de interpretat. edit. secunda III (PL. 64, 503 B. Ed. Meiser pag. 218). — Anselm von Canterbury: De lib. arb. c. 2 (PL. 158, 492 A). — Abaelard: Introd. ad theol. III, 7 (PL. 178, 1110 A). — Bernhard von Clairvaux: De grat. et lib. arb. c. 1 (PL. 182, 1002 C—1003 A). — Petrus Lombardus (Espenberger a. a. O. S. 120). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 22 (PL. 211, 1031 C).

Obwohl die guten Engel nicht böse und die bösen nicht gut werden können, sind sie doch frei, weil nicht ein äußerer Zwang, sondern der Zustand ihres Willens der Grund hievon ist.[1] Eine eigentliche Wahl ist mithin nicht gefordert. Hugo steht hier im Banne seiner Zeit, die dem hl. Augustin[2] folgend, sich allgemein dahin aussprach, die Fähigkeit zum Bösen gehöre nicht zum Wesen der Freiheit; denn auch Gott und die Engel seien frei, ohne daß sie die Fähigkeit zur Sünde besäßen, und zudem involviere die Möglichkeit zur Sünde eine Unvollkommenheit, während die Freiheit eine Vollkommenheit sei.[3] Diese Erwägungen führten zur berühmten Anselmianischen Definition der Freiheit als „potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem".[4] — Unter „Freiheit" dies zu verstehen, mochte für die theologische Spekulation von Vorteil sein, indem man eben mit den in der Definition gegebenen Momenten als einem Begriffsganzen operieren wollte und dann zur Bezeichnung dieses Begriffes auch eines Terminus bedurfte. Es mochte dieses Verfahren eine gewisse Berechtigung haben, wenn man neben der so verstandenen Freiheit die Wahlfreiheit und überhaupt die Freiheit in rein natürlichen Dingen bestehen ließ. In der Tat, bemerkt gerade der hl. Anselm[5] und nach ihm Honorius von Autun,[6] es gebe verschiedene Arten von Freiheit, Freiheit zu gehen oder zu stehen, zu essen und zu trinken, zu reden und zu schweigen u. dgl.; aber keine von diesen Arten gehe an sich auf das Heil der Seele, um dessentwillen doch eigentlich die

---

[1]) Sent. III, 9 (PL. 176, 104 C—105 A). Ganz ähnlich Bernhard von Clairvaux: De grat. et lib. arb. c. 10 (PL. 182, 1019 D).

[2]) Storz a. a. O. S. 139 ff.

[3]) Alcuin: In Genesim (PL. 100, 523 B). — Anselm von Canterbury: De lib. arb. c. 1 (PL. 158, 489 B. 491 A). — Abaelard: Introd. ad theol. III, 7 (PL. 178, 1110 CD). — Honorius von Autun: Inevitabile; De lib. arb. c. 3 (PL. 172, 1199 D—1201 A. 1224 B). — Petrus Lombardus (Espenberger a. a. O. S. 120 f.). — Robert von Melun (PL. 186, 1053 sq. Ein Fragment, in den Noten zu Robertus Pullus von Mathoud mitgeteilt). — Richard von St. Viktor: De statu interior. hom. I, 13 (PL. 196, 1125 D—1126 B).

[4]) Anselm von Canterbury: De lib. arb. c. 10 (PL. 158, 502 B).

[5]) De concordia praesc. Dei cum lib. arb. q. 1. c. 6 (PL. 158, 515 CD).

[6]) De lib. arb. c. 3; Inevitabile (PL. 172, 1224 B. 1200 C).

Freiheit gegeben sei. Uns obliegt jedoch nicht, die den Theologen interessierende Freiheit zum Guten und ihr Verhältnis zur göttlichen Gnadenhilfe näher darzulegen. Trotz der einseitigen Definition dieser Freiheit[1]) mußte doch in ihrer konkreteren Darstellung selbst Anselm von Canterbury die Möglichkeit des Bösen heranziehen und so tatsächlich den freien Akt zu einem Akt der freien Wahl zwischen Verschiedenem machen.[2]) Gerade auf die Wahl als solche, gleichgiltig zwischen welchen Objekten, konzentriert sich unser psychologisches Interesse. Und wenn wir dieselbe bei unseren Scholastikern nicht in Bezug auf das natürliche Gute oder sittlich Indifferente[3]) oder überhaupt allgemein, sondern nur als Entscheidung zwischen Gut und Bös dargestellt finden, so läßt sich doch daraus Gesetz und Ablauf der Wahl im allgemeinen abnehmen.

Hugo legt sich die Frage vor, ob der Mensch das ihm ursprünglich eingepflanzte Streben nach Gerechtigkeit gegen oder mit Willen aufgegeben habe; wenn ersteres, sei er dafür nicht verantwortlich; wenn letzteres, dann setze dies schon einen schlechten Willen voraus, während doch der Wille von Anfang an gerecht und gut gewesen sein soll. Hugo antwortet darauf: „Es ist zu bedenken, daß das Streben nach dem Gerechten nichts anderes ist als das Wollen der Gerechtigkeit, also auch das Aufgeben des Strebens nach dem Gerechten identisch ist mit dem Aufhören des Wollens der Gerechtigkeit. Wer aber zu wollen aufhört, hört es nicht auf durch Wollen, sondern durch Ablassen vom Wollen, wie derjenige, der etwas zu tun aufhört, aufhört nicht durch Tun, sondern durch Ablassen und Ruhen von dem, was er tut. Weil also der Mensch, indem er das Streben nach dem Gerechten aufgab, nicht etwa zu wollen anfing, was er vorher nicht wollte (noluit), sondern bloß aufhörte zu wollen, was er vorher wollte, braucht man nicht zu sagen, er hat dies getan mit oder gegen seinen Willen (volens, nolens). Dennoch hat er

---

[1]) Vgl. Domet de Vorges: Saint Anselme p. 203 sq. 208 sqq.

[2]) De concord. praesc. Dei cum lib. arb. q. 1. c. 6 (PL. 158, 516 C—517 B).

[3]) Vgl. Sent. III, 9. — Sacr. 1, VI, 8. 17. — Did. VII, 14 (PL. 176, 103 D. 268 sq. 273 D—274 A. 822 AB). — Hom. X (PL. 175, 177 D—178 B).

etwas gewollt, und weil er dies mit jenem nicht zugleich wollen konnte, hörte er auf, das zu wollen, was er gewollt hatte. Und nicht etwa wollte er jenes, weil er dies zu wollen aufhörte, sondern vielmehr deshalb hörte er auf, dies zu wollen, weil er jenes wollte.“ [1]) Nicht durch ein positives Nicht-wollen also, sondern durch Ablassen vom früheren Wollen hat der Mensch die Gerechtigkeit verlassen, und — dürfen wir allgemein sagen — entscheidet sich der Mensch gegen eines von zwei Gütern. Insofern es sich um zwei Güter handelt, ist der Wille auf beide gerichtet; aber weil infolge der Enge des Willens, um uns dieses Ausdruckes zu bedienen, nur eines von den zweien angestrebt werden kann, wird sich der Wille schließlich auch nur auf eines richten und das andere abweisen, aber nicht durch positives Ablehnen, sondern indem er eben das erste will und anstrebt und so notwendig das andere zu wollen aufhört. Vollständig befriedigend ist diese Lösung nicht; wir erfahren nur, daß ein Nicht-wollen als positiver psychischer Akt nicht notwendig ist; allein wenn es auch ohne Ablehnen und Verabscheuen des einen Objektes abgeht, wie kommt der Wille dazu, dies anzustreben und nicht jenes? Er sieht sich doch erst vor die Wahl zwischen beiden Objekten gestellt, und ein positiver Akt der Entscheidung scheint doch an diesem Scheidewege dem tatsächlichen Einschlagen der einen Richtung vorausgehen zu müssen. Dieses Moment der Wahl übergeht aber Hugo. Anselm von Canterbury, auf den Hugos Lösungsversuch deutlich genug zurückweist, hat sich allerdings die Frage nicht erspart, warum denn der Wille dieses wolle und nicht das andere. Vollständig klar herausgearbeitet ist aber auch seine Lösung

[1]) Sacr. 1, VII, 12 (PL. 176, 292): „. . . Sed considerandum est, cum iustum appetere nihil aliud sit quam iustitiam velle, appetitum iusti deserere idem est quod iustitiam velle desinere. Qui autem velle desinit, non volendo velle desinit, sed a voluntate cessando, quod quemadmodum ille, qui aliquid facere desinit, non faciendo desinit, sed cessando et quiescendo ab eo, quod facit. Quia ergo homo appetitum iusti deserens non velle coepit, quod prius noluit, sed tantummodo quod prius voluit, velle desiit, non necesse est, ut hoc aut volens aut nolens fecisse dicatur. Voluit tamen aliquid, quod quia cum isto velle non potuit, desiit istud velle, quod voluit. Nec imo illud voluit, quia istud velle desiit; sed potius ideo istud velle desiit, quia illud voluit.“ Vgl. Sacr. 2, XIII, 12 (PL. 176, 548 AB).

nicht: „Nur eben weil er wollte; eine andere Ursache hat dieser Wille nicht, . . . sondern er war sich selbst, wenn man so sagen darf, Wirkursache und Wirkung.“ [1]) Hugo mochte in dem: „Er wollte, weil er wollte“ — vielleicht keinen Fortschritt in der Erklärung sehen. Bei näherem Überlegen dürfte sich jedoch ergeben, daß keine leere Tautologie vorliegt und tatsächlich ein Fortschritt angedeutet ist. Das „Wollen“ hat nicht jedesmal den gleichen Sinn; es kann wenigstens heißen: Er wollte, weil er wählte. Eine weitere Analyse des freien Aktes ist also noch möglich.

Es wurde bereits bemängelt, daß Hugos Darstellung des freien Aktes die Vernunft eigentlich nur äußerlich mit der freien Entscheidung in Verbindung setze. Indessen darf nicht unbeachtet gelassen werden, daß der Wille doch auch die Vernunft zu seiner Entscheidung herüberzieht. Warum aber bewirbt sich der Wille überhaupt um die Zustimmung der Vernunft? Wir dürfen sagen, bei der Wahl handelt es sich zunächst nicht um ein Bewerben, sondern ohne die Vernunft kommt ein Willensentschluß und eine Willensentscheidung gar nicht zustande. Hugo selbst bezeugt uns dies an ziemlich abgelegener Stelle: „Es kommt nicht selten vor, daß, was der sinnlichen Lust gefällt, nicht die Billigung der Vernunft findet, und daß die Vernunft nicht ruhig darauf eingeht zu tun, was Lust bringt. Zwar ist mit der Lust selbst schon eine Art Wille zur Tat gegeben, allein die Vernunft hat doch noch nicht den Entschluß zur Tat gefaßt. Wenn aber zum Willen auch noch der Entschluß kommt, daß der Geist zur Lust seine Zustimmung gibt, ist er sofort gebunden an Schuld oder

---

[1]) „Si proprie vis loqui, non recessit ab eo (sc. iustitia ab angelo), sed ipse deseruit eam, volendo quod non debuit . . . Cum dico, quia volendo quod non debuit, eam deseruit, aperte ostendo, cur et quomodo illam deseruit. Nam ideo illam deseruit, quia voluit, quod velle non debuit; et hoc modo id volendo, quod non debuit, illam deseruit . . . Nulla causa praecessit hanc voluntatem nisi quia velle potuit. — An ideo voluit, quia potuit? — Non, quia similiter potuit bonus angelus velle nec tamen voluit. Nam nullus vult, quod velle potest, ideo quia potest. — Cur ergo voluit? — Nonnisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam habet causam, qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dici potest, et effectus.“ De casu diab. c. 27 (PL. 158, 359 B—360 A).

Verdienst, je nachdem es sich um Böses oder Gutes handelt." [1]) Damit ist die Schranke, welche die Tätigkeit der Vernunft auf das objektive Urteil über Gut oder Bös einengen will, durchbrochen. — Wir haben uns von dem Einflusse der Vernunft ungefähr folgende Vorstellung zu machen: Auf alles, was die Erkenntnis als für uns irgendwie gut vorstellt, reagiert der Wille mit einer, wenn auch noch so leisen Regung. Ein Widerspruch der Vernunft gegen diese auftauchende Willensregung hat nur dann einen Sinn, weil nur dann Wirksamkeit, wenn er das erkannte Gut in irgend einer Hinsicht als nicht gut hinstellt oder zugleich ein anderes Gut vorstellt, und dadurch eine andere Willensregung wachruft, den Willen in der Schwebe hält oder ganz ablenkt. [2]) Die Vernunft kann nur dann den Menschen über das blinde Streben des Tieres emporheben, wenn ihr ein unmittelbar wirksamer Einfluß auf das Streben des Menschen möglich ist. [3]) Je weniger der Vernunft Gelegenheit bleibt, sich geltend zu machen, desto mehr ist das Streben blind und desto weniger kann von Freiheit die Rede sein. Und wenn die Erregung des Willens oder des sinnlichen Begehrens sofort eine solche Stärke gewinnt, daß sie das ganze Bewußtsein ausfüllt und einen anderen Gedanken nicht mehr aufkommen läßt, haben wir keinen freien Akt mehr. [4]) Es wäre in diesem Falle auch nicht eine eigentliche Zustimmung der Vernunft gegeben, sondern nur der Mangel ihres Widerspruches. Auf die Zustimmung der Vernunft kommt es aber bei der Freiheit wesentlich an.

---

[1]) Sacr. 2, XII, 2 (PL. 176, 520 D—521 A): „Verum aliquoties contingit, ut id, quod secundum delectationem placet, secundum rationem non placeat, et ut nondum rationi (wohl: ratio) acquiescat ad illud, ut faciat ipsum, quod delectat. Et est quidem in ipsa delectatione quasi quaedam voluntas facti, sed in ipsa ratione necdum tamen est propositum faciendi. Si autem secutum fuerit post voluntatem propositum, ut mens in id, quod delectat, assensum confirmet, iam tenetur sive ad culpam, si malum est, sive ad meritum, si bonum est." — Vgl. Sent. III, 9 (PL. 176, 104 B).

[2]) Sacr. 1, VII, 22 (PL. 176, 297).

[3]) Vgl. Sent. III, 8. — Sacr. 1, VII, 21. — Did. I, 5 (PL. 176, 102 D—103 A. 296 D. 744 D).

[4]) S. unten S. 177.

Hugo hat es unterlassen, die praktische Vernunft als Organ des Willens dem System einzufügen, bei ihm tritt der Wille in seiner Selbstherrlichkeit und im Gegensatz zur objektiven Vernunft in den Vordergrund. Allein eine konsequente Durchführung des Axioms: „Nil volitum nisi praecognitum" wird nicht stehen bleiben können beim bloßen Erkennen des Willensobjektes. Freilich je nach der Willensstimmung wird schon das Objekt nach seiner Güte im Bewußtsein eine Veränderung erleiden und das Schwanken in dem Widerstreit zwischen objektiver und subjektiver Wertung miterleiden müssen; aber die Willensstimmung muß eben im Bewußtsein sich geltend machen, um den Streit beeinflussen oder überhaupt hervorrufen zu können. Der Wille will mit Bewußtsein.[1]) Der Wille ist, wie der hl. Bernhard mit Recht betont, immer mit der Vernunft zusammen, nicht als ob er alles gemäß der Vernunft d. h. nach den Normen der Vernunft, vollbrächte, sondern weil er nichts ohne sie zu tun vermag, ja selbst gegen sie entscheidet er sich durch sie, d. h. durch ihren Dienst gegen ihren Rat.[2]) In ähnlicher Weise erklärt Peter von Poitiers die Zustimmung der Vernunft; der blinde Wille bedürfe eines sehenden Führers auf allen Wegen.[3]) Die Vernunft ist eben nicht bloß Stimme des Gewissens, sie ist zugleich — und diese Funktion ist von ersterer wohl zu unterscheiden — Organ des Willens überhaupt weil des wollenden Menschen, und als solches stellt sie nicht ihre Entscheidung der des Willens gegenüber, noch legt sie ihm dieselbe zur notwendigen Annahme vor, sondern ihre Wahl ist die Wahl des Willens, wie das Wort des Mundes das Wort des Menschen ist. Der Wille verliert dadurch nichts an Würde und Macht. Boëthius allerdings hat den Schwerpunkt durchaus in die Vernuft verlegt[4]) und den Willen

[1]) Vgl. Anselm von Canterbury: De voluntate (PL. 158, 487 AB): „Dicitur enim voluntas opus instrumenti, cum cogitando vult aliquid . . . Voluntas, quae usus dicitur vel opus instrumenti . . . non nisi in cogitante est . . . Haec igitur voluntas aut est propter rem, quam velle dicitur, ut cum cogitando salutem eam volumus . . ."

[2]) De grat. et lib. arb. c. 2 (PL. 182, 1003 B).

[3]) Sent. II, 21 (PL. 211, 1030 AB).

[4]) In l. de interpretat. edit. secunda III (PL. 64, 492 C—493 A. Ed. Meiser pag. 196 sq.).

fast ganz zurücktreten lassen; allein wenn es auch vollauf zu billigen ist, daß die Vernunft nicht einfache Zuschauerin bei unseren Entscheidungen bleibt, im Gegenteil Grundlage der Freiheit ist,[1]) so darf doch nicht übersehen werden, daß die Vernunft bei der praktischen Überlegung auch nicht selbstherrlich nach bloßen Erkenntnisprinzipien entscheidet, sondern als Organ des Willens tätig ist. Ohne Vernunft als Organ bleibt aber auch eine Wahl und Entscheidung des Willens unverständlich. Weiter in der Analyse der freien Wahl zu gehen, ist nicht nötig, da wir nicht eine eigene Theorie geben sollen, sondern uns an das historisch dargebotene Material halten müssen.

Im Anschluß an Aristoteles-Boëthius[2]) hat Hugo für das Objekt der Freiheit die Bestimmung aufgenommen, es müsse immer ein kontingentes Zukünftiges sein; in der Begründung kommt er jedoch über die Berufung auf das Kontradiktionsprinzip nicht hinaus.[3]) Wahrscheinlich schwebte ihm dabei mehr die Möglichkeit des äußeren Werkes, als die psychologische Möglichkeit des inneren Wollens vor. Die Bedeutung der Vernunft als des auch auf die Zukunft gehenden Erkenntnisvermögens[4]) für die Freiheit wird nur gelegentlich betont, indem bemerkt wird, manches in sich Üble wird nur um der guten Folgen willen begehrt. In zahlreichen Wendungen zwar wird gesagt, daß etwas überhaupt bloß um eines anderen willen gut sein und deshalb nur um dieses anderen willen angestrebt werden kann,[5]) wir erfahren auch, daß schließlich alles Gute gewertet wird nach seinem Verhältnis zu

[1]) Consol. philos. l. V. pros. 2 (PL. 63, 835. Ed. Peiper pag. 124). Vgl. Abaelard: Introd. ad theol. III, 7 (PL. 178, 1110 AB). — Honorius von Autun: Inevitabile (PL. 172, 1200 C). — Robertus Pullus: Sent. II, 12 (PL. 186, 736 D—737 A).

[2]) In l. de interpretat. edit. prima I. — edit. secunda III (PL. 64, 338 sqq. 513 sqq. Ed. Meiser pag. 121 sqq. 240 sqq.).

[3]) Sacr. 1, V, 22. — Sent. III, 9 (PL. 176, 256. 102 B). — Vgl. Petrus von Poitiers: Sent. II, 3. 9. 22 (PL. 211, 943 C. 966 C. 1032 A).

[4]) Sacr. 1, VII, 22. — Did. I, 4 (PL. 176, 297. 744 A). — Hier. IX (PL. 175, 1119 AB).

[5]) Sacr. 1, IV, 17 sqq. (PL. 176, 241 sqq.). — Miscell. I, 1 (PL. 177, 472 sqq.). — Vgl. Anselm von Canterbury: De lib. arb. c. 5 (PL. 158, 496 B). — Abaelard: Scito te ipsum c. 3 (PL. 178, 637 B—D).

einem wahren oder vermeintlichen höchsten Gute,[1] aber eine eingehendere Darlegung über das Verhältnis von Zweck und Mittel gibt uns Hugo nicht.

Das Verhältnis des Wollens zum angestrebten Objekte je nach Richtung und Erfolg bestimmt Art und Zahl der Affekte. Diese sind eigentlich als Zustände des Willens zahllos,[2] indessen pflegte man doch vier Grundaffekte aufzuführen, die auch Hugo erwähnt: Liebe oder Verlangen oder Sehnsucht, Haß oder Furcht, Freude oder Genuß, Schmerz oder Traurigkeit.[3] Furcht und Liebe sind jene Regungen des Herzens, „durch welche die vernünftige Seele zu allem, was sie tut, getrieben wird“.[4] „Liebe ist die Hinneigung des Herzens zu einer Sache um einer Sache willen; sie ist Sehnsucht im Streben, Freude im Genuß“; in der Sehnsucht eilt sie auf ihr Gut zu, in der Freude ruht sie in ihm.[5] Die Liebe strebt nach Besitz und Vereinigung.[6] Und „die liebende Vereinigung mit einer Sache um ihrer selbst willen ist der Genuß“, wie Hugo aus Augustinus zitiert.[7] Analog

---

[1]) Miscell. I, 1 (PL. 177, 472 D—473 B).

[2]) „Una enim voluntas, secundum quod se ad varia vel appetendo vel fugiendo inclinat, varios format affectus et diversa secundum eosdem affectus nomina sortitur.“ Sacr. 1, VI, 17 (PL. 176, 273 C). — Vgl. Augustinus: De civitate Dei XIV, 6 (PL. 41, 409). — Richard von St. Viktor: Beni. maior III, 18 (PL. 196, 127 A).

[3]) Sacr. 1, III, 16; 2, I, 11. — Did. VII, 20 (PL. 176, 222 B. 404 C. 829 CD). — Vgl. Augustinus: Confess. X, 14. n. 22 (PL. 32, 788). — Isidorus: Different. II, 40 (PL. 83, 95). — Isaak von Stella: De an. (PL. 194, 1878 D—1879 A). — Alcher von Clairvaux: De spir. et an. c. 4 (PL. 40, 782). — Richard von St. Viktor: De statu inter. hominis I, 34 (PL. 196, 1141 D); dagegen werden Beni. minor c. 7 (PL. 196, 6 B) sieben Affekte aufgezählt: Spes, timor, gaudium, dolor, odium, amor, pudor. — Vgl. auch Chalcidius: In Plat. Tim. c. 194 (ed. Wrobel pag. 237 sq.).

[4]) Sacr. 2, XIII, 3 (PL. 176, 527).

[5]) De substantia charitatis (PL. 176, 15 D. 16 D. 18 B). — Vgl. Augustinus: De div. quaest. 35. n. 1 (PL. 40, 23). — Isidorus Hispal: Different. II, 37 (PL. 83, 92 CD).

[6]) De substantia charit. — Sacr. 2, XIII, 6. 7. 8 (PL. 176, 16. 529 A. 534 A: „Quid est diligere nisi concupiscere et habere velle et possidere et frui.“ 534 sq.). — Vgl. Augustinus: De Trinit. IX, 2. n. 2 (PL. 42, 962).

[7]) Sent. I, 10 (PL. 176, 57 AB). — Augustinus: De doctrina christ. I, 4. n. 4 (PL. 34, 20); De moribus eccles. cathol. et de mor. Manich. I, 3. n. 5 (PL. 32, 1312).

würden wir auch den Gegensatz von Furcht und Schmerz zu fassen haben.

Die freie unbefangene Entscheidung wird durch die Affekte beeinträchtigt. Darum haben nach Hugo weder die Engel noch die Menschen ihr etwaiges Schicksal nach Bestehen oder Nichtbestehen der von Gott auferlegten Prüfung vorausgewußt, damit sie desto freier für oder wider ihre klar erkannte Pflicht wählen konnten.[1]) Den höchsten Grad und das Vollmaß der Freiheit besitzt allein Gott, der erhaben ist über jede Veränderung und jeden Zwang und absolute Macht sein Eigen nennt. „Alles Geschaffene aber ist Stückwerk und nur zum Teile mächtig und weise und nur zum Teile frei; denn nicht jegliches Werk ist der Macht des Geschöpfes unterworfen und nicht jedes Geheimnis ist seiner Weisheit offenbar und nicht immer entspricht der Erfolg der Wahl und ist er dem Willen dienstbar." [2]) Relativ freilich ist die Macht des Willens groß und kostbar. Die Bewegungen des Körpers sind ihm von Natur aus untertan, und wenn auch die sinnlichen Regungen ohne den Willen entstehen, so vermag der Wille doch ihnen zu widerstehen und sie bis zu einem gewissen Grade unter seine Herrschaft zu zwingen und zu unterdrücken.[3]) Im Urzustande war die Herrschaft des Willens unbedingt; damals erhob sich überhaupt keine Regung ohne den Willen, alles stand in seinem Dienste, der Leib bedurfte weder

---

[1]) Sacr. 1, V, 18; VI, 15 (PL. 176, 253 sq. 272 BC). — Anselm von Canterbury: De casu diab. c. 21. 23—25 (PL. 158, 352. 355 sqq.).

[2]) Sacr. 1, V, 12 (PL. 176, 251 CD). — Vgl. Boëthius: In l. de interpretat. edit. secunda III (PL. 64, 506 AB. Ed. Meiser pag. 223 sq.). — Robertus Pullus: Sent. II, 4 (PL. 186, 720 B—D). — Was sonst über mannigfache Hindernisse und Schranken der Freiheit und ihre mannigfachen Arten und Stufen bei Hugo sich findet, ist durchaus auf das spezielle Objekt des sittlich und übernatürlich Guten bezogen und bleibt der Darstellung der Ethik und Mystik des Viktoriners überlassen. — Zu den viel erörterten, in die Theologie gehörigen Fragen über das Verhältnis der Willensfreiheit zum göttlichen Vorauswissen und zur Prädestination vgl. Kilgenstein: Die Gotteslehre des Hugo von St. Viktor S. 168 ff.

[3]) Sacr. 1, VI, 4 (PL. 176, 265 sq.). — Vgl. Anselm von Canterbury: De conc. virg. et orig. pecc. c. 4 (PL. 158, 437 A. 438 A). — Richard von St. Viktor: Beni. maior II, 17; De statu inter. hom. I, 2. 3. 6 (PL. 196, 96 D—97 B. 1118 B—1119 A. 1120 A—C). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 21 (PL. 211, 1030 CD).

des Zügels noch des Spornes, der Wille des Geistes hatte bloß die Richtung anzugeben;[1]) ja, wie Richard noch hinzufügt, auch noch die fremde Außenwelt gehorchte dem Wink des menschlichen Willens.[2])

Vernunft und Wille sind die Kräfte, welche den Geist konstituieren. Eine alleweg glückliche Verbindung zwischen beiden hat Hugo, wie seine Lehre von der Willensfreiheit zeigt, noch nicht gefunden. Wenn wir zum Schlusse noch die Frage nach dem Primat des Willens oder des Intellektes aufwerfen, welche angeblich die spätere Scholastik in zwei Lager trennte,[3]) so dürften wir versucht sein, Hugos Lehre für den Primat des Willens in Anspruch zu nehmen. Der Wille offenbart das tiefste Wesen des Geistes, er meistert die Vernunft und zieht sie zu seiner Entscheidung herüber. Indessen hieße es jedenfalls zu weit gehen, unseren Magister als Voluntaristen im Sinne der späteren Parteibildung zu bezeichnen. Machen wir die Probe an der Frage, worin die Glückseligkeit formell besteht. Hugo leugnet ausdrücklich, daß vollkommenes Erkennen Gottes schon beseligend sein müsse.[4]) Die starke Betonung der Liebe ist unverkennbar. Das Glück des Menschen besteht im Besitze Gottes, und gerade die Liebe ist das Verlangen nach diesem Besitze und im erlangten Besitze ist sie es, welche die Glückseligkeit genießt.[5]) Die Liebe ist das Leben der Seele; kein Herz kann ohne Liebe sein, und Friede und Ruhe und Glück findet es erst im Verlangen nach dem höchsten Gute.[6]) Allein hier bleibt immer noch die Frage offen, wie denn der Besitz Gottes zu denken sei, ob er nicht etwa doch in dem Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht bestehe.[7]) Denn Hugo redet in der Tat von einer Kontemplation, die uns unmittelbar glückselig macht. In der Schauung Gottes vereinigt sich auch Gott mit uns und ist er uns gegenwärtig.[8])

[1]) Sacr. 1, VII, 19 (PL. 176, 295 sq.).

[2]) De statu inter. hom. I, 14 (PL. 196, 1126 CD).

[3]) Vgl. M. de Wulf: Histoire de la philosophie médiévale pag. 283 sq. 298 sq. 319. — [4]) De sapientia animae Christi (PL. 176, 853 CD).

[5]) Sacr. 2, XIII, 7. 8. — De substantia char. (PL. 176, 533 sq. 15 sqq.).

[6]) Miscell. I, 171 (PL. 177, 563—564 A).

[7]) Vgl. Sacr. 2, XVIII, 16 (PL. 176, 613 sq.). — Hier. III (PL. 175, 977 A).

[8]) Un. (PL. 177, 289 A).

die Seele wird gleichsam selbst zur göttlichen Form umgeschaffen und dadurch glückselig.[1]) Die Liebe ist hier geradezu Werkzeug der Erkenntnis, indem in ihrem Feuer die Starrheit der Seele gleichsam gebrochen und erweicht und so die Seele fähig wird, zum vollen Ebenbilde Gottes umgegossen zu werden.[2]) Die Liebe eilt dem Erkennen voraus, und im nachfolgenden Erkennen erst findet der Geist seine Sättigung.[3])

Allein es hätte nun wenig Zweck, diese Stellen oder die vorhergehenden einseitig zu berücksichtigen oder gar Widersprüche zu finden. Hugo redet zwar vielfach von dem, was glücklich macht; aber indem er das eine nennt, schließt er das andere nicht aus. Zum wahren Glücke gehört ihm eben beides, daß Verstand und Wille befriedigt werden. Sind Verstand und Wille in der rechten Verfassung, dann ist die Seele glücklich; mangelt ihnen etwas, ist die Seele notwendig unglücklich.[4]) Wahrheit und Güte konstituieren das höchste Gut, und wie das Feuer zumal erleuchtet und erwärmt, so erleuchtet das höchste Gut den Geist, den es erfüllt, zur Erkenntnis der Wahrheit und entflammt ihn zur Liebe seiner Güte.[5]) Wahrheit und Güte, Verstand und Wille stehen also gleichberechtigt nebeneinander und greifen ineinander über. In diesem Sinne klingt die Lebensarbeit des Mystikers von St. Viktor gleich der seines großen Meisters Augustinus in den Himmelsjubel aus: „Dort werden wir ruhen und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Siehe, was sein wird am Ende ohne Ende.“ [6])

[1]) Did. II, 4. 6 (PL. 176, 753. 755 A).

[2]) S. oben S. 142.

[3]) Hom. II (PL. 175, 142 sq.). — Vgl. Richard von St. Viktor: Beni. minor c. 13 (PL. 196, 10 AB): „Ubi amor, ibi oculus. Libenter aspicimus, quem multum diligimus. Nulli dubium, quia qui potuit invisibilia diligere, quin velit etiam statim cognoscere et per intelligentiam videre, et quanto plus crescit Judas (affectu scilicet diligendi), tanto amplius in Rachel fervet desiderium pariendi, h. e. studium cognoscendi.“

[4]) Hom. II (PL. 175, 141 BC).

[5]) Miscell. I, 1 (PL. 177, 471 D).

[6]) Sacr. 2, XVIII, 22 (PL. 176, 618 B). — Augustinus: De civitate Dei XXII, 30. n. 5 (PL. 41, 804).

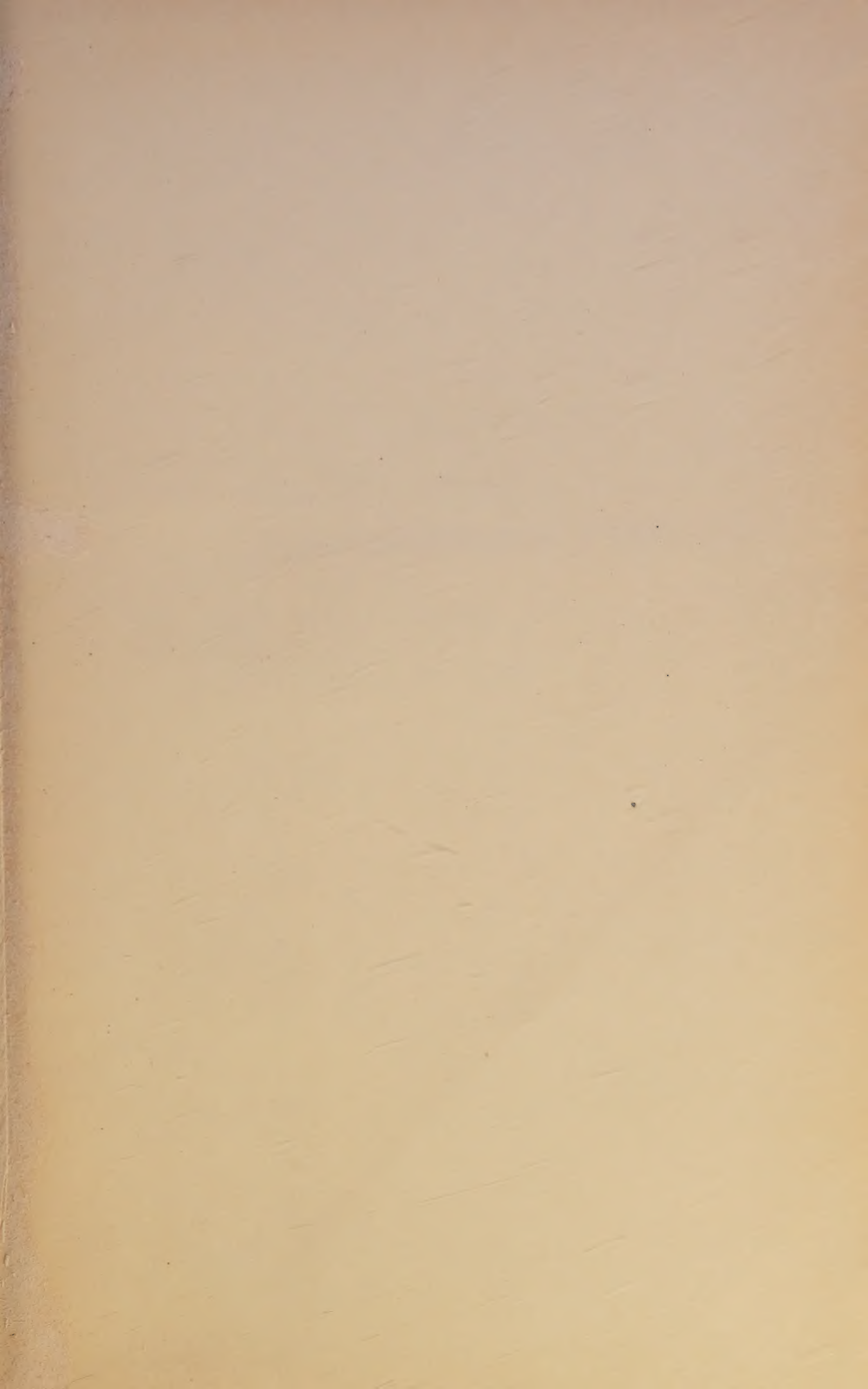
Namenregister.

(Autoren, welche nur als Editoren in Betracht kommen, sind nicht aufgeführt.)

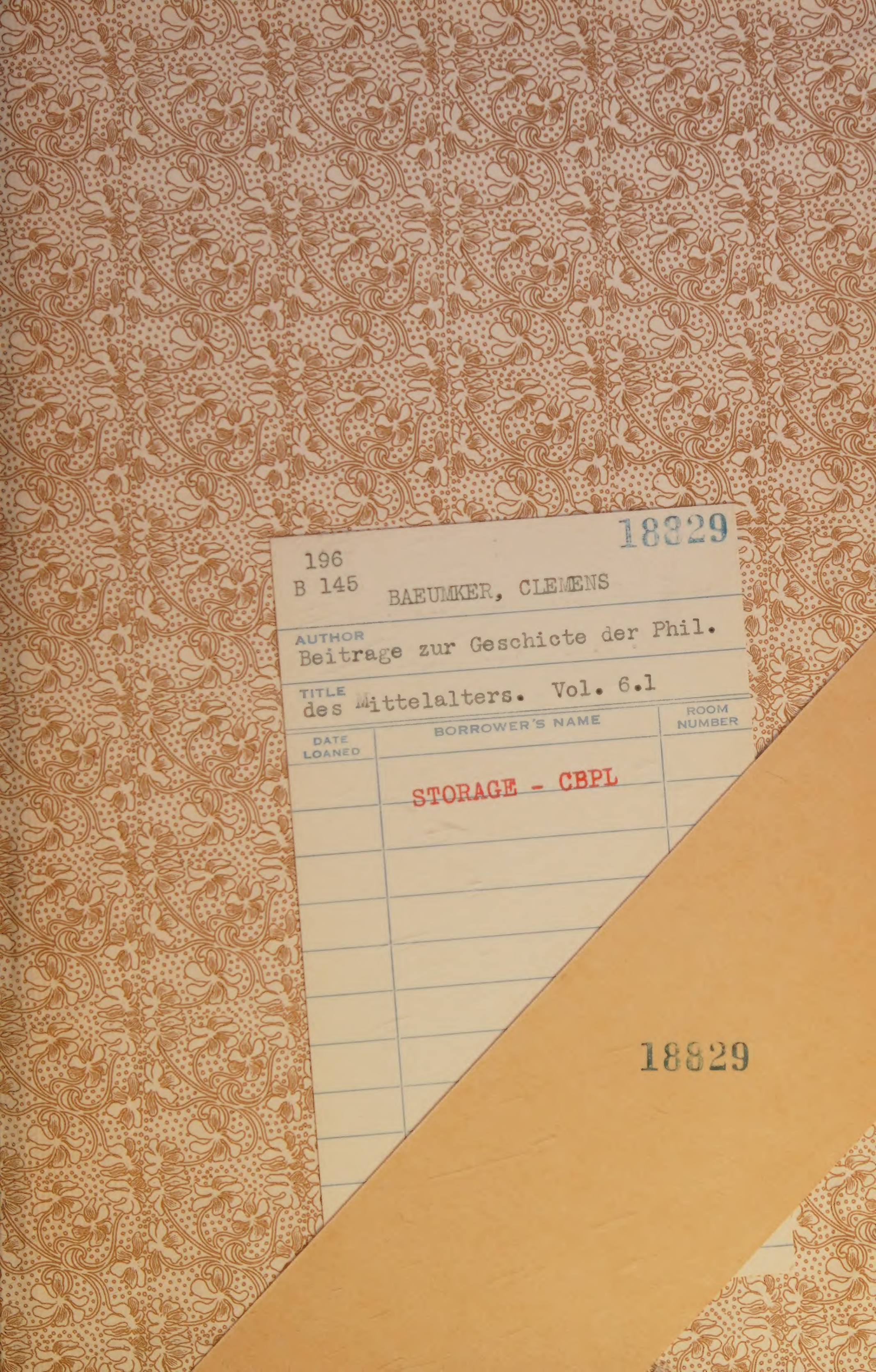
Berichtigungen.

Seite 55 Zeile 10 von unten lies „Präexistenzlehre" statt „Existenzlehre".
Seite 85 Zeile 17 von oben lies „Nicht so aber" statt „So nämlich".








18829
196
B 145
BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beitrage zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 6.1
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
ROOM NUMBER
STORAGE - CBPL
18829

